SCRITTI FILOSOFICI

IV

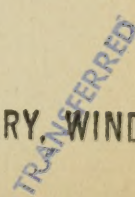
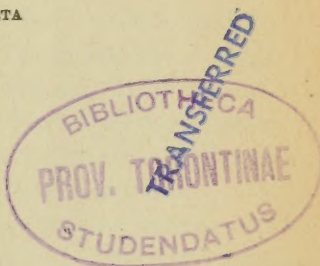
SISTEMA DI LOGICA

I.

GIOVANNI GENTILE

SISTEMA
DI
LOGICA
COME TEORIA DEL CONOSCERE

SECONDA EDIZIONE COMPLETA
IN DUE VOLUMI

VOLUME PRIMO

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1922

PREFAZIONE

Di questo libro fu pubblicato nel 1917 il primo volume, nato da un corso di lezioni tenuto quell'anno nell'università di Pisa; e l'anno dopo si dovette ristampare prima che il secondo volume fosse pronto, poichè intanto io avevo cambiato università e materia d'insegnamento, e altre cure mi distraevano da questo lavoro. Il quale rimase pertanto qualche anno interrotto: e proprio al punto in cui si doveva cominciare a dimostrare in atto il suo spirito e il suo significato storico.

Io infatti ho concepito questo sistema di logica nella speranza di dar soddisfazione a un mio antico bisogno, di colmare l'abisso che nella storia della filosofia del secolo decimonono s'era aperto fra l'antica concezione analitica del pensiero definita nella logica aristotelica e la nuova dialettica dell'idealismo inaugurata da Kant e sviluppata da Hegel. Due logiche apparse fino a ieri tra loro opposte, senza possibilità di passaggio dall'una all'altra, rappresentanti due filosofie antitetiche, anch'esse conseguentemente concepite come separate e incapaci d'integrarsi reciprocamente per unificarsi in un processo unico di svolgimento. Concetto, che urtava con violenza contro il mio modo d'intendere la filosofia appunto come

processo unico e veramente universale di svolgimento, *philosophia quaedam perennis*, intesa alla maniera di Leibniz, o meglio di Hegel, dove ogni sistema ha la sua verità, che non può essere la verità del suo tempo senza essere la verità d'ogni tempo, e quindi grado e base ad ogni costruzione superiore, e concorrente per tal guisa a una verità complessiva. E urtava pure, a parer mio, nell'ovvia esperienza del pensare logico, alla quale invano si ribellano seguaci dell'antica e della nuova logica, gli uni gridando all'assurdo della identità dei contrari e gli altri schernendo l'*idem per idem* della logica dell'identità; laddove nè gli uni possono pensare se non per sintesi a priori, nè gli altri riescono a sottrarsi all'eterna legge del pensiero che definisce e deduce, e che, elaborando e rielaborando costantemente i concetti, ribadisce la verità nella sua intrinseca coerenza, fermamente combaciante con se medesima.

Questo sistema dunque, fin dal suo motivo originario, mirava a conciliare gli antichi e i moderni, dimostrando e quasi articolando la logica di questa conciliazione attraverso i due metodi di pensiero apparentemente escludentisi a vicenda: a dimostrare, cioè, nell'analitica degli antichi, studiata alla luce della filosofia a cui s'inspirava, il fondamento della dialettica dei moderni quando questa a sua volta s'intenda nella sua storica connessione col pensiero da cui trasse e trae la sua ragion d'essere, e sia liberata perciò dalle superfetazioni a cui ben presto soggiacque a causa dell'oscurità in cui dapprima s'intravvide la sua peculiare ragion d'essere.

Il sistema quindi si configurò in una triplice trattazione: una indirizzata a dedurre la nuova posizione del problema logico, che non guarda più a una astratta tecnica del pensare, ma al concetto che il pensiero acquista di sè come realtà universale; e le altre due, ad esporre

le due forme assunte storicamente dal pensiero nel suo sviluppo consapevole, come esse possono vedersi dal punto di vista di questa nuova posizione del problema. E così il passaggio dalla prima alla seconda di queste due parti doveva e confermare la verità della logica classica e additare il nesso vitale e però l'unità delle due forme nella legge organica del pensiero, adeguata finalmente alla sua essenza, non di strumento del sapere, ma di sapere esso stesso universale e concreto, anzi, com'ho accennato, di realtà che si raccoglie in sè e si possiede nell'eterna coscienza di sè.

All'interruzione, dunque, prolungatasi più che io non credessi, devo attribuire la sorte finora toccata a questo libro, quantunque fin dal primo volume il mio disegno apparisse intero. È stato letto bensì, e considerato con vivo interesse; ma non ho veduto che alcuno rilevasse (per aderirvi o per confutarlo) il mio concetto della logica classica esposto nella seconda Parte. Concetto che potrà apparire d'un ardire addirittura temerario o di un'ingenuità e d'un semplicismo inverosimili; ma che è d'importanza vitale in tutto il Sistema. E oso perciò sperare che ora dall'opera completa chi ha il gusto di questi studi sarà messo sull'avviso e indotto a meditare sul mio tentativo. Il quale potrà anche essere tutto sbagliato, ma segna (ho questa presunzione) un punto, pel quale bisognerà passare.

Roma, 6 novembre 1921.

G. G.

INTRODUZIONE

Capitolo I

LA LOGICA COME SCIENZA FILOSOFICA

1. La logica come scienza particolare.

Giova fin da principio distinguere nettamente la logica come dottrina che interessa il filosofo, dalla logica che è disciplina scientifica come una scienza tra le altre, simile a tutte le altre: derivante da un particolare interesse, rispondente a uno speciale bisogno teoretico, destinata ad appagare una curiosità che può sorgere sì nell'animo del filosofo, e sì di qualsiasi scienziato che prenda a considerare la natura e le proprietà dello strumento che tutti adoperiamo nella ricerca del vero. Se noi classifichiamo tutti i fatti oggetto dell'esperienza, e, per esemplificare, accanto ai fatti fisici, ai fatti chimici, ai fatti fisiologici, ai fatti psicologici mettiamo i fatti logici, quasi una categoria che si distingua dalla precedente a quel modo stesso che in zoologia la specie umana si distingue da quella degli animali superiori perchè dotata di funzioni che, innestandosi su quelle delle specie subumane, rappresentano tuttavia un che di nuovo; in tal caso è ovvio che la scienza di questi fatti logici si schiererà accanto alla psicologia, alla fisiologia, alla chimica, alla fisica, e a tutte le altre scienze particolari in cui soggettivamente si riproduce l'obbiettivo raggruppamento degli oggetti di studio della mente umana. Il che vorrà dire che tanto differisce la logica dalla psicologia, quanto questa dalla fisio-

logia o da qualunque altra di siffatte scienze particolari, e quanto la logica stessa differisce pure dalla fisiologia e da qualunque altra: poichè tutte insieme coteste scienze costituiranno una molteplicità indifferente, dentro la quale ciascuna verrà concepita perciò come una scienza particolare.

2. Sistema di scienze particolari.

Nè il concetto di scienza particolare è superabile con l'osservazione, fatta prima da Augusto Comte e poi ripetuta da altri, che le stesse scienze particolari sono ordinate gerarchicamente secondo la generalità decrescente e la complessità crescente in cui si presentano naturalmente i fenomeni [1]; in guisa da formare tutte insieme un sistema, in cui la scienza più astratta può bensì prescindere dalla più concreta, ma questa non può prescindere da quella, poichè i fenomeni che essa dee spiegare sono quegli stessi della scienza più astratta, ma diventati più complessi per l'intervento di nuovi caratteri. Rimane sempre che il così detto fenomeno complesso consta di elementi, alcuni generali e altri particolari, tanto distinti gli uni dagli altri, che quelli possono sussistere senza di questi (i fenomeni fisici p. es., senza i chimici); sicchè, se la scienza concreta comprende in sè l'astratta, in tanto è una scienza nuova che si differenzia dalla precedente, e le si sovrappone, in quanto si sdoppia in due parti, una delle quali è pura e semplice ripetizione della scienza astratta, e l'altra è una novità, che costituisce appunto il suo proprio dominio autonomo, per cui oltre la scienza astratta c'è la concreta. Affinchè questa scomposizione del concreto non fosse possibile, bisognerebbe pensare che non solo il concreto non è senza l'astratto, ma nè anche l'astratto è senza il concreto; che non solo non c'è chimica senza fisica, ma nè anche fisica

[1] Osservazione fondata, del resto, sulla vecchia dottrina logica del rapporto inverso della comprensione e della estensione del concetto.

senza chimica. Il che pure è stato pensato: e doveva esser pensato da quanti han filosofato sugli stessi fatti, che, in quanto fatti, non possono concepirsi se non come quei fatti della natura, che sono oggetto delle scienze particolari [1]. È stato pensato introducendo nel meccanismo del puro fatto, dato dell'esperienza, un elemento estraneo, il fine, che non è più natura, ma spirito, o scienza; e rende possibile infatti il superamento del concetto di scienza particolare, perchè ne modifica la base, a cui il positivismo comtiano e ogni positivismo tien fermo.

3. La filosofia come scienza dello spirito, e le scienze morali.

Non basta neppure, come pur tante volte s'è creduto, distinguere lo spirito dalla natura per assegnare questa alle scienze particolari, atomisticamente giustapposte, e quello alle scienze filosofiche, costituenti un sistema. Molto facilmente oggi si ripete che la filosofia è la scienza dello spirito, o della libertà, o del valore; che è poi tutt'uno. Intanto, è agevole osservare che se la filosofia deve dividere il dominio del mondo con altre scienze, il fatto stesso che la parte del mondo attribuita a queste altre scienze è sottratta ad essa, mette la filosofia alla pari delle altre scienze. Scienze particolari queste, singolarmente e tutte insieme (la scienza della natura); scienza particolare anche lei, la filosofia, nel suo complesso e negli elementi in cui bisognerà pure che anch'essa si articoli.

La distinzione empirica di spirito e natura può giustificare soltanto la costituzione delle scienze morali di fronte alle scienze naturali. Ma le scienze morali non sono meno particolari delle altre; nè, quando si va a vedere qual sia il fondamento speculativo di questa empirica concezione delle scienze morali distinte dalle naturali, è dato di scorgere una differenza sostanziale tra l'oggetto delle une e quello delle altre. Di che son prova eloquente le difficoltà inestricabili

[1] Cfr. *Teoria generale dello spirito*[3], p. 152 e ss.

in cui le scienze morali si sono sempre avvolte volendo rivendicare e mantenere quelle prerogative dello spirito, le quali effettivamente sono inconcepibili in uno spirito che abbia di fronte a sè la natura. In verità, qual differenza potrà essere tra la volontà umana, poniamo, e l'istinto animale, se così quella come questo sono due presupposti della scienza che se ne occupa, ossia di quella sola realtà spirituale che per tale scienza sia veramente reale; e se chi dice presupposto della realtà spirituale, dice sempre, di qualunque nome si serva, natura?

4. La filosofia scienza universale.

Le scienze particolari si distinguono dalla filosofia appunto per questo, che esse sono particolari, laddove la filòsofia è stata sempre la scienza universale.

Ma la differenza tra il particolare e l'universale è qualitativa, e non quantitativa, come può parere a chi si fermi al primo significato del particolare. Giacchè il particolare è certamente, in primo luogo, parte del tutto; ma, in quanto parte, esso non solo non è il resto del tutto, ma non è nè anche se stesso. Si consideri invero che, per esser parte, esso dev'essere in relazione (per lo meno di reciproca esclusione) col resto, e deve pertanto comprendere nel proprio concetto (cioè, in sè) tale resto, come elemento costitutivo, ancorchè in modo negativo, del proprio essere. Di che nasce, che il particolare, in quanto, ripeto, mera parte quantitativamente intesa, non che da meno del tutto o universale, è niente: niente di tutto ciò che l'universale è. Esso non è, e questo è.

Non v'ha dubbio che in questo concetto assurdo del particolare il pensiero non posa; e non c'è particolare che questo possa concepire in modo da non trascenderlo punto e non integrarlo mediante il concetto della relazione ad altro, ond'esso viene universalizzato. Ma questo dimostra che il pensiero universalizza *eo ipso* il particolare in quanto lo pone innanzi a sè; laddove l'opposizione di particolare e univer-

sale, che esso introduce di continuo nell'oggetto con discriminarne e quindi fissarne i vari momenti, tende a staccare un termine dall'altro, e porre così lo schietto particolare nella sua particolarità esclusiva. Che rimane quasi un termine verso il quale si orienta il pensiero nel suo bisogno di concretezza e determinatezza; termine inattingibile, ma non perciò meno reale come norma direttiva immanente del pensiero.

Orbene, questo particolare, verso di cui il pensiero si orienta, ma in cui non è possibile si fermi, è l'empirico e il dommatico, che sono di ogni scienza particolare i caratteri propri, per i quali essa si distingue dalla filosofia, e per spogliarsi dei quali tende a trasformarsi in filosofia, per attingere nella sua universalità la razionalità e la critica proprie del vero sapere.

5. Empirismo e dommatismo del sapere particolare, e necessità di superare l'uno e l'altro difetto mediante l'universalità del sapere.

Empirico e dommatico nessuno vuol essere: nè il sapere particolare, in quanto sapere, può esattamente dirsi tale. Ma il sapere particolare, oltre che sapere, è anche particolare; ossia, sa bensì, ma anche non sa. E dal suo limite proviene così il suo empirismo, come il suo dommatismo. Empirica infatti è la conoscenza del dato, che è dato in quanto non è costruito; e non è costruito perchè è immediato, essendo innanzi alla mente che lo conosce senza connettersi con tutti gli altri elementi della realtà che la mente conosce, e in rapporto ai quali farebbe sistema, si medierebbe, e mostrerebbe la propria necessità, ossia la necessità, per la mente, di pensarlo. E così cesserebbe di essere empirico, e diventerebbe razionale, cioè conforme, e però connaturato, a ragione, che è quella stessa mente che lo conosce, e lo considera estraneo a sè solo finchè non lo vegga nel suo sistema.

Una conoscenza particolare pertanto è anche dommatica: il suo oggetto è perchè è, come il colore per chi lo vede, e la fame per chi la provi. Ove sorga il sospetto che la im-

mediata testimonianza dell'esperienza c'inganni con quella stessa fallacia, che l'esperienza stessa dimostra in taluni de' suoi momenti già superati (p. es. in quelli che si dicono di allucinazione), la mente che non sorpassi quella tale conoscenza particolare non ha modo di accertarsi della sua verità. Rimane perciò con una verità, che non soddisfa le sue esigenze razionali, e che essa non può accettare senza far tacere queste esigenze. E se queste esigenze si possono dire la sua stessa natura, essa non potrà affermare una siffatta verità senza negare se medesima.

Codesto è il dommatismo di tutte le scienze particolari, tendenti all'asserzione di una realtà, in cui lo stesso potere asserente, assorbito dalla preoccupazione dell'oggetto, obliteri se medesimo per entro al mondo in cui l'oggetto si rappresenta. E il risveglio di questo potere, che è il centro attivo del mondo della conoscenza, segna il sorgere della critica, che è la restaurazione del soggetto del conoscere, e però l'elaborazione dell'oggetto in funzione del giudizio in cui si celebra l'attività del soggetto conoscente. Questa elaborazione sveste la verità del suo carattere dommatico, e la trasmuta in certezza.

6. Particolarità e universalità del problema filosofico.

Il sapere particolare, in quanto tale, non ha nè razionalità, nè certezza. Per acquistarle, poichè non ne può fare a meno, dalla logica immanente al suo stesso svolgimento è portato ad universalizzarsi, e a diventare filosofico: conoscendo non già il tutto invece della parte, bensì la stessa parte nel tutto.

Il difetto, in verità, che si tratta di correggere, è questo: che l'oggetto del conoscere sia immediato; poichè abbiamo visto che l'immediatezza dell'oggetto è il carattere essenziale dell'empirismo e dommatismo delle scienze particolari. Nè l'immediatezza cesserebbe, se la parte si barattasse col tutto; perchè anche questo, al pari della parte astratta, per la mente sarebbe solo perchè sarebbe; nè ci

sarebbe modo di rappresentarselo in un sistema, in cui fosse la sua mediazione, la sua necessità razionale, e da cui scaturisse quindi la certezza della mente rispetto ad esso.

L'universalità, dunque, che sola può sanare il vizio della conoscenza particolare, non è l'astratta universalità del tutto indifferenziato, ma quella universalità concreta che è unità di parte e di tutto: la parte nel tutto, e il tutto nella parte. E si può anche dire: la differenza dell'identico, e l'identità del differente. Manchi l'identico o manchi il differente, si ricasca nel particolare, e si esce dalla filosofia. Il che, a rigore, non può mai accadere in modo assoluto.

7. Immanenza della filosofia in ogni pensare.

La parte nel tutto è il tutto stesso nella parte. Non ci sono due forme diverse di conoscenza, una diretta alla parte, e l'altra al tutto. Ogni conoscere è unità inscindibile della conoscenza della parte e della conoscenza del tutto: conoscenza del particolare nella sua universalità. Che è come dire, conoscenza dell'universale nella sua concreta particolarità. È facile infatti avvertire che non solo il tutto, come puro tutto (identità senza differenze), si particolarizza, ponendosi come un immediato; ma la stessa parte, nella sua astrattezza (differenza senza identità), divien tutto: poichè la parte è parte solo verso il tutto, e parte cessa d'esser appena prescinda dal tutto, e si consideri in sè, chiusa nella sua rigida particolarità irrelativa. I due opposti, considerati astrattamente, si equivalgono e s'identificano affatto, poichè la loro differenza si regge sulla loro relazione, che è la loro unità differenziata (particolarità dell'universale, universalità del particolare).

Due adunque le condizioni del filosofare: che l'oggetto del nostro conoscere sia universale, e che sia particolare. E dalla filosofia tutte le scienze si distinguono in quanto spezzano questa unità dei due termini essenziali del pensiero, ciascuno dei quali, possiamo ormai dire, è particolare se scisso dall'altro. Avvertire per altro la particolarità del par-

ticolare, è riferirlo ad altro, con cui esso è tutto, e quindi superare già la pura conoscenza di quel particolare come tale. D'altra parte, quando la sua particolarità non sia stata ancora avvertita, il particolare non vale, per chi lo conosce, come tale, anzi come tutto (che avrà pure in sè qualche differenza). Di guisa che non filosofare si può soltanto in quanto non si ha coscienza della particolarità del proprio mondo, e cioè di non filosofare; e tutta la vita dello spirito si può concepire come un salire di grado in grado nello svolgimento della filosofia, un tendere crescente alla meta d'ogni filosofia: massima universalità nella massima concretezza.

Ordinariamente, nello stesso pensiero comune non scientificamente elaborato, si distinguono i problemi filosofici della vita dai problemi particolari. E la distinzione non è diversa da questa che s'è qui innanzi illustrata. L'interesse che desta nell'animo d'ogni uomo capace d'un certo uso della sua riflessione il problema della morte, è profondamente diverso da quello che può sorgere dalla curiosità di sapere il numero dei petali d'un fiore che si vegga per la prima volta. E s'intende per problema della morte non pure quello che può esser posto da una filosofia superiore, ma quello stesso che sorge nella mente di tutti che intendono per morire il disfarsi del corpo di un uomo che si sottrae totalmente al mondo dell'esperienza; e per cui si domanda se non ne resti proprio nulla, o se sopravviva quella più intima personalità, di cui lo stesso corpo era manifestazione e strumento. Domanda che ha goduto per tutti in ogni tempo una privilegiata importanza insieme con altre equivalenti (natura dell'anima e sue relazioni col corpo, materia e spirito, origine del mondo, esistenza di Dio, ecc.), le quali perciò hanno avuto il potere di commuovere gli animi assai più fortemente delle più stringenti necessità economiche da cui la vita umana dipende.

Ebbene, in che consiste la differenza tra i due problemi? È evidente che nessun uomo pensa al numero dei petali d'un fiore come problema che dal punto di vista degl'interessi immanenti della vita non sia possibile evitare. Quel fiore lo vedo e non lo vedo: potevo non incontrarlo; tra poco esso

non ci sarà più; e in questo momento che mi sta innanzi, esso è un punto solo dell'orizzonte per cui spazia il mio sguardo e il mio animo, che perciò non vi si ferma, ma guarda e passa. E il fiore si dilegua, e la varietà sua può sparire dalla terra, e io resto, e resta l'umanità che ha valore per me. Posto pure il problema, la soluzione qualunque sia, sarà accettata da me indifferentemente, perchè essa non impegnerà, mi pare, nulla di ciò che costituisce la sostanza di questo mondo, che io ho interesse che sia. Sotto ben altra luce si presenta il problema della morte, termine fisso della nostra vita. Non sfogliare i petali d'una corolla, possiamo; non morire, no. E la soluzione ci preme, perchè se moriamo interamente, quel che viene a mancarci, non è un fiore di cui si possa fare a meno in quanto il mondo anche senza di esso rimane sostanzialmente lo stesso; ma viene a mancarci a dirittura il mondo stesso, tutto. Si tratta di essere o non essere; essere o non essere noi, e quindi tutto, per noi, essere o non essere. La soluzione impegna non soltanto un particolare, ma tutti i particolari in cui si dispiega e ha concretezza il mondo (quel mondo, che è il mio mondo): un particolare, in cui si specchia il tutto, e che riflette quindi in sè, come la monade di Leibniz, l'universo.

Ma, si badi, filosofico non è soltanto l'atteggiamento dell'animo di fronte alla morte come problema universale che investe tutta la vita; filosofico è anche l'atteggiamento dell'animo verso il particolare veduto nella sua particolarità, cioè nella sua vanità. *Vanitas vanitatum et omnia vanitas* è l'espressione esagerata ed astratta di questa visione d'ogni singolo particolare nella sua particolarità: particolarità non avvertibile se non in rapporto a una realtà superiore che dev'essere perciò nello sfondo della visione stessa dei particolari. Trattare le vanità come cose salde (il contingente come necessario, il caduco come eterno, il particolare come universale), questo è restare al di sotto della filosofia. Restare, s'intende, in senso relativo.

8. Unità del tutto, e del pensiero del tutto.

La filosofia è stata perciò in ogni tempo sforzo di pensare non questa o quella cosa, ma tutte le cose, nella loro unità: il κόσμος (φυσικός ο νοητός) dei Greci, il Dio degli Scolastici principio di tutte le cose, la sostanza di Cartesio o di Spinoza, i possibili (che abbracciano tutta la realtà razionalmente pensabile) di Leibniz e di Wolff, le idee umane del Vico, o le categorie di Kant e degli idealisti che gli tennero dietro. La stessa definizione formale che della filosofia diede Herbart dicendola elaborazione dei concetti, ha il suo significato nel presupposto, che i concetti sono elaborati e però sottratti alle contraddizioni che pullulano da ogni parte del pensiero empirico, in quanto formano un sistema coerente di tutto il pensabile.

Questa totalità del pensabile per la filosofia materialistica è immanente nel concetto della realtà universale come materia; ed è parimente un attributo della realtà universale come pensiero per la filosofia idealistica, poichè questa filosofia non vuole soltanto che il pensiero sia reale, ma che la realtà sia pensiero. Il pensiero, cioè, che è da considerare quale oggetto proporzionato al sapere filosofico, non è già il pensiero come parte della realtà, bensì il pensiero come tutta la realtà. Un pensiero, il cui concetto non sia il concetto dell'universo, è materia d'un sapere particolare, ma non di filosofia.

E la storia della filosofia dimostra che soltanto il concetto della realtà universale come pensiero può mettere la filosofia in grado di assolvere l'antico suo compito di abbracciare tutta la realtà. Infatti, come s'è notato che sì il particolare astratto e sì l'astratto universale sono egualmente particolari, e però immediati, e non suscettibili di conoscenza filosofica; così non è difficile scorgere l'impossibilità di raggiungere la vera e concreta unità del particolare e dell'universale finchè non si scorga l'essenza affatto ideale della realtà.

In verità, presupposta pure la totalità differenziata e organizzata del reale, questa totalità, appunto perchè presup-

posta, è un che d'immediato verso la realtà spirituale a cui si riferisce, e da cui non si può staccare del tutto senza che si renda inconcepibile, e insomma si sopprima; e questa sua immediatezza è vera e propria particolarità rispetto a quella totalità assoluta, in cui la prima rientra insieme colla realtà spirituale di cui è presupposto. Il tutto, dunque, e lo vedremo meglio più innanzi, non può costituirsi astraendo dal pensiero in cui si pone. E quando non si astragga dal pensiero, questo non può apparire un semplice coefficiente che abbia bisogno d'una integrazione esterna per esaurire la totalità del reale; giacchè, posto il pensiero come complemento del reale, questo si idealizza in funzione del pensiero, e perciò si risolve nel pensiero stesso.

9. La logica come scienza del pensiero presupposto: descrittiva e normativa.

La filosofia dunque per essere davvero, come gli antichi la dissero, *scientia divinarum atque humanarum rerum*, dev'essere scienza del pensiero, attività produttiva così delle cose umane come di quelle che si dissero diviene soltanto perchè non era facile scorgere la profonda unità della creatività umana con la divina nell'assoluto concetto del pensiero.

A questo pensiero principio di tutto guarda tutta la filosofia moderna, che non ha ridotto già le sue antiche pretese di ricomprendere nel proprio dominio tutta la realtà, quando s'è detta idealismo trascendentale o criticismo, o dottrina della scienza o idealismo assoluto, o scienza del pensiero, come diceva il nostro Galluppi, o psicologismo trascendente, come voleva il Gioberti. E in questa filosofia, come scienza universale a cui ogni sapere aspira, e da cui ogni sapere attinge il suo valore e il significato delle sue affermazioni, rientra la logica se non voglia essere una scienza particolare che presupponga il suo oggetto.

La logica, infatti, nel suo doppio ufficio, descrittivo e normativo, nella sua millenaria tradizione da Socrate a

Kant, — e dopo Kant per quanti non si sono accorti della nuova logica sorta con la logica trascendentale da lui sbozzata e della impossibilità di mantenere in piedi accanto alla nuova la vecchia logica, — è sorta e rimasta sempre semplice scienza particolare, perchè fondata tutta sul principio che essa presupponga il suo oggetto. Oggetto della logica è il logo, il pensiero vero, ossia la verità nella sua intelligibilità o proporzione al pensiero. La logica descrittiva, rispondente alla posizione più ingenua dello spirito rispetto al logo, gli si pone innanzi e studia le forme principali e le leggi della sua struttura, sforzandosi di rappresentarle fedelissimamente nel loro essere, immanente al logo che è già, e dev'essere già, affinchè si possa togliere ad oggetto di studio. Così gli *Elenchi sofistici* sono resi possibili dallo sviluppo della sofistica; così la teoria del concetto presuppone il socratismo; e, quel che è più, ogni dottrina è costruibile in quanto esempla il tipo eterno del logo, a cui l'autore della dottrina deve guardare. Di guisa che questa logica descrittiva, al pari delle analoghe discipline coetanee, come la rettorica, la poetica, la grammatica, si riduce a una sorta di storia, il cui valore dipende dalla congruenza sua col modello esemplato. Per questo verso, è chiaro che il logo è presupposto della logica.

Nè diversa è la relazione tra logica e logo se si guarda all'ufficio normativo della logica, la cui normatività guarda bensì innanzi anzi che indietro: si riferisce al futuro invece che al passato; ma vale a regolare, o si pensa valga a regolare, ogni eventuale uso avvenire del pensiero, solo in quanto essa scaturisce da un'ideale norma, che è il presupposto della logica descrittiva. E in verità la logica normativa non è se non la stessa logica descrittiva, poichè l'oggetto descritto (e però presupposto) ha una funzione normativa, ha cioè valore. E ha valore, in quanto non consiste già nella descrizione che noi ne facciamo; anzi è la condizione, l'antecedente della stessa descrizione. La sua normatività si risolve nel suo esser presupposto. Si consideri infatti che se questo valore, che rende normativo il logo, non fosse un

semplice presupposto e quindi immediato, e dovesse giustificarsi, mediarsi, dimostrarsi, non sarebbe esso norma, ma avrebbe piuttosto la sua norma nel pensiero, da cui attingerebbe valore.

Una tale logica, proponendosi d'essere descrittiva e normativa, ci vuol poco a convincersi che non può riuscire nè descrittiva nè normativa. Non descrittiva, perchè presuppone un logo, che, una volta presupposto, non è il pensiero, ma un di là dal pensiero; e non si può mutare in pensiero (nella teoria logica risultante dalla descrizione) senza alterarsi e cessar di essere quel presupposto che è in sè fuori del pensiero. Nè normativa, perchè il logo, presupposto di ogni pensiero, si trova innanzi al pensiero e questo innanzi ad esso, senza che nè esso partecipi essenzialmente di questo, nè questo di esso. Esterno al pensiero, niente può fare che il pensiero veda in esso quella norma di sè, che trasformi il puro essere del logo nel suo dover essere. Sarebbe come una autorità politica estranea, non riconosciuta, anzi ignorata dal volere del cittadino per cui tuttavia dovesse valere.

10. La logica matematica.

La logica descrittiva e normativa ha potuto perciò rivestire carattere matematico, partecipando dell'empirismo e dommatismo proprio delle intuizioni matematiche; le quali generano una realtà intuitiva, in cui lo spirito non riconosce se stesso, e che presuppone quindi alla propria attività meramente descrittiva e regolativa.

Alla matematica occorre l'ipotesi e il postulato, per cui si pone una realtà, data la quale è data insieme la possibilità della sua descrizione; poichè infatti la descrizione non succede, ma è identica alla posizione stessa della realtà. E come l'ipotesi matematica, anche l'ipotesi logica non presuppone, nè può presupporre altro che un particolare. Il suo logo è quello che è; come lo spazio tridimensionale. Ma come questo spazio non toglie la razionalità delle ipotesi d'altri spazi, così, presupposto il logo della logica descrit-

tiva, niente impedisce di pensare la possibilità di un logo diverso. È un fatto che noi non si sappia ragionare altrimenti di come si ragiona e come la nostra umana logica c'insegna a ragionare. Ma quale necessità può competere a un fatto? E chi può dire che in un altro mondo, diverso da quello a cui appartiene il fatto della nostra logica, non s'abbia, o non s'avrebbe, a ragionare altrimenti? Messa la logica sul terreno dei fatti ben è stato detto, con coraggiosa consequenzialità, che anch'essa è il risultato d'una formazione naturale [1].

11. Necessità della logica filosofica.

Finchè si rimanga ne' limiti del sapere particolare, nulla di male se anche la logica ci apparisca spoglia d'ogni intrinseca necessità. Non si potrà pretender da essa più di quel che non sia ragionevole pretendere p. es. dalla grammatica italiana, che assegna il verbo condizionale all'apodosi e il congiuntivo alla protasi del periodo ipotetico, o dalla zoologia, che assegna alla capra quattro arti e due corna; senza poter menomamente dimostrare l'assoluta necessità, l'una de' suoi modi verbali condizionale e l'altra delle sue corna.

Ma abbiamo visto che non è dato alla mente di restringersi dentro agli angusti confini del sapere particolare. Non vi si restringe infatti per nessun ordine di ricerche. Quanto alla logica, il fatto stesso di doversi appellare alla logica per chiudere la logica dentro i cancelli del fatto particolare, e dovere adoperare la logica per andare in cerca della norma e descriverla, è la più flagrante dimostrazione che si possa dare dell'assurdità del concetto del mero particolare e del semplice fatto. Il pensare che si possa pensare con una logica diversa da quella con cui si pensa, è possibile invero solo ad un patto: che questo che s'ha da pensare sia vero. Ciò che non è consentito d'ammettere, se noi che lo pen-

---

[1] Cfr. GENTILE, *Le Origini della filosofia contemporanea in Italia*, Messina, Principato, 1921, vol. II, p. 278 e ss.

siamo, pensiamo con una logica che non è la logica (la vera logica, la verità). Quindi la manifesta necessità di costituire la logica come scienza filosofica: scienza del logo che non è non presupposto del pensiero, ma atto del pensiero che conosce; o brevemente: scienza del logo come *puro conoscere*. Giacchè il conoscere nell'attualità sua (non ideal conoscenza da realizzare, nè conoscenza già realizzata, o conosciuto) è *conoscere puro*, *conoscere in quanto conoscere*.

Tale concetto per altro non può riuscir chiaro se non viene illustrato il processo pel quale il pensiero umano è pervenuto al concetto del puro conoscere; e che, mostrandoci la genesi e lo svolgimento di questo concetto, ci scoprirà insieme il significato che noi attribuiamo a tale espressione e il carattere filosofico proprio della logica che ricerchiamo.

Capitolo II

IL PROBLEMA DELLA LOGICA NELLA FILOSOFIA GRECA

1. La storia del concetto del logo e la storia della filosofia.

Il problema della logica dipende dal concetto del logo: tale logo, tale logica. Il nostro logo è l'atto puro del conoscere; e come tale pare a noi che debba concepirsi se si rifà il cammino che il pensiero umano ha fatto nel suo sforzo di concepirlo. Nè c'è altro modo di sperimentare la legittimità d'un concetto.

Il logo, abbiamo detto, è la realtà nella sua intelligibilità: la realtà universale a cui mira la filosofia. La sua storia, essendo la storia del concetto suo, coincide pertanto con la storia della filosofia, o, se si vuole, del problema fondamentale della filosofia. Giacchè questa dà luogo bensì a vari problemi distinti; ma che sono tutti filosofici, in quanto forme distinte d'un problema unico, che è il concetto dell'universale come universale immanente in ogni particolare: nè è possibile separare un problema dall'altro spezzando questo filo rosso che tutti li unisce, senza distruggere in ciascun di essi il suo carattere filosofico.

2. Il logo come realtà intelligibile.

Ora, del logo o realtà universale nella sua intelligibilità, se raccogliamo nelle sue linee principali tutto il movimento del pensiero filosofico, scientificamente elaborato, dai primordi della filosofia greca fino a noi, si può dire che due siano stati i concetti, o due le vie percorse dalla mente per

concepirlo: e queste sono le sole, per cui essa potesse o possa mai mettersi. Giacchè se logo è la realtà intelligibile, esso potrà esser considerato: 1° in astratto, come semplice realtà; 2° in concreto, come intelligibile: ossia non in quanto realtà fuori dell'intelletto, ma in quanto quella realtà che è inerente all'intelletto, dove dimostra la sua intelligibilità. Non è dato altro modo di considerare quella realtà, poichè anche le filosofie esplicitamente negative, che oppugnano la intelligibilità del reale, non si sottraggono al concetto della filosofia come scienza della realtà intelligibile, e rientrano in fatto nella prima forma di essa: la quale, lasciandosi sfuggire che di quella realtà si parla in quanto essa si pone innanzi tutto dall'intelletto, la considera come indipendente da questo, e può (anzi, deve) giungere alla conclusione che essa non sia raggiungibile dall'intelletto.

3. Differenza tra il logo della filosofia greca e quello della filosofia cristiana.

Questo è il ritmo eterno dell'intelletto: che prima *fingit creditque*, e poi s'avvede di trovarsi innanzi al prodotto della sua stessa attività creativa. Pone la realtà in un primo momento per trovarsela innanzi come altro da sè, in guisa da crederla per sè stante, di là e prima della sua medesima attività, e per ciò stesso base solida e ferma all'esercizio di questa. E questo è il momento ingenuo della spontanea creatività. Al quale segue l'altro della riflessione e della critica, ond'egli riconosce se stesso nell'oggetto, in cui si è posto.

I due atteggiamenti, distinti e idealmente successivi nella vita dello spirito, si spiegano in ogni rappresentazione empirica che ci facciamo della vita stessa dello spirito nel tempo: così nell'individuo e così in ogni singolo tratto, breve o lungo, che si assegni nel corso stesso dell'esperienza individuale; come in qualunque periodo storico e in tutta la storia che il nostro pensiero abbracci da un determinato punto di prospettiva. E tutta la filosofia, che noi comprendiamo nella storia del suo svolgimento da Talete a noi, si stende per due epoche

nettamente distinte. Nella prima, che si può dire della filosofia greca, essa costruisce la realtà intelligibile o il concetto dalla realtà, ingenuamente; e non s'accorge perciò del carattere soggettivo di questa intelligibilità del reale, e quindi del reale stesso; e sviluppa ampiamente fino alle sue ultime conseguenze questa posizione, potenziando, per così dire, fino al massimo grado il concetto della realtà in sè. Nella seconda, che dal suo primitivo e più possente motivo ispiratore, deve denominarsi cristiana, acquista gradatamente coscienza critica e riflessa dell'opera dello spirito nella produzione della realtà. Talchè può dirsi che due siano le filosofie, che si sono storicamente delineate; e l'una grado all'altra: la prima, definibile come il concetto della realtà; la seconda, come il concetto dello spirito; ovvero, la prima, concetto dello spirito come realtà; e la seconda, concetto della realtà come spirito.

4. L'oggetto della filosofia come principio del dato.

Infatti nè alla filosofia greca lo spirito sfugge dall'oggetto della ricerca; nè tanto meno sfugge la realtà alla ricerca della filosofia cristiana. Anzi tutta la filosofia greca, mirando alla realtà di cui essa non scorge la spiritualità, questo mira a scoprire propriamente nella realtà: la ragion d'essere dello spirito. E si dissolve appunto quando ha acquistata la certezza che nella realtà, com'essa l'ha costruita, non c'è posto per la vita spirituale dell'uomo.

La realtà del filosofo non è la realtà immediata dell'esperienza. La filosofia comincia quando questa realtà che riempie quasi i nostri occhi e s'affolla nella coscienza da tutti i sensi, o da tutti gli spiragli dell'immediato conoscere, non ci soddisfa più perchè incoerente, nella sua molteplicità, e seco stessa contrastante, e riluttante a quell'unità che è propria del nostro pensiero. E nello sforzo di cogliere l'unità attraverso la molteplicità dell'esperienza sorge la filosofia. Sorge, sorpassando quella forma di conoscenza da cui nasceva il problema, e quindi spingendosi di là dalla realtà che è con-

tenuto di questa forma di conoscenza: dalla realtà che il filosofo ha già innanzi a sè, e che non egli, con la sua specifica attività di filosofo, ha posta in essere, e che rappresenta perciò a lui un dato. Restare al dato è non filosofare; e filosofare è procedere oltre il dato, oltre l'esperienza, a che? Il termine a cui fin dall'origine aspira la filosofia, poichè non è il suo dato, non può essere altro che un suo prodotto: un principio, come ben presto fu detto, ossia una realtà che, a differenza di quella da cui la filosofia prende le mosse, appaghi l'esigenza dello spirito, gli sia conforme, diventando intelligibile, e spogliandosi di quella caotica frammentarietà che la rende estranea e refrattaria a quell'intima compenetrazione onde lo spirito tende a investirla. Lo spirito non può pensare altro che il pensabile, ciò che essenzialmente, in sè, è contenuto di pensiero, e però è pensiero: e lo spirito, respinto dall'impervia realtà data dall'esperienza, passa alla filosofia per farsi una realtà che sia pensiero.

5. Il principio della filosofia ionica.

Lo sviluppo infatti della filosofia greca in tutto il suo periodo ascendente da Talete ad Aristotele è una progressiva spiritualizzazione del reale. Dall'acqua del primo al pensiero del secondo (νόησις νοήσεως) evidente è il progresso nel senso indicato. La stessa acqua, quale principio di tutte le cose, come il primo filosofo milesio l'intende, non è più un dato (l'acqua dell'esperienza), bensì una realtà speculativa, metafisica: l'acqua che, rarefacendosi o condensandosi, dà luogo a tutti gli esseri dell'esperienza: unità del vario, universale dei particolari; quell'universale che al puro empirismo è negato, perchè esso non conosce se non dati, presupposti, e perciò sempre particolari. Il principio di Talete è già pensiero, virtualmente: pensiero come acqua: quell'indeterminato, come dirà meglio Anassimandro, che, non essendo nessun particolare sensibile, in quanto particolare, è l'intelligibilità di tutti i particolari.

6. Dall'Uno di Parmenide al concetto di Socrate.

L'Uno di Parmenide, come i molti, gli atomi, di Leucippo e Democrito, l'essere immutabile degli Eleati, come il divenire incessante, ossia l'essere incessantemente mutevole dei filosofi Ionici, sono gradi ulteriori della costruzione di questa realtà intelligibile, che deve render ragione della realtà dell'esperienza. E se le opposte posizioni, che in tutta la filosofia del sesto e del quinto secolo av. C. si vengono sempre più precisamente affermando, generano lo scetticismo della Sofistica, dimostrando che questa realtà intelligibile, e come una e come molteplice, e come immutabile e come mutabile, è la negazione della possibilità d'ogni conoscere. E sorge quindi Socrate, restauratore della scienza sulla base d'una realtà nuova, non più naturale, ma ideale. Il problema in sostanza non muta.

I presocratici cercano il pensiero nella natura, e non lo trovano. Nè potevano trovarlo, poichè la natura è l'opposto del pensiero: quella realtà che il pensiero si rappresenta in modo che essa è quando egli non è; il cui essere perciò coincide col suo non essere. La natura è trovata infatti dal pensiero, che la presuppone, pensando che, come essa era prima che egli fosse, sarà egualmente quand'egli avrà cessato di essere; e che essa è perciò dove egli non è. Socrate cerca egualmente il pensiero; ma, scaltrito dalle conclusioni negative della speculazione anteriore, abbandona a sè, almeno provvisoriamente, quella natura, e fissa una realtà umana, mentale, differente dalla natura dei presocratici per questo solo: che questa natura dei presocratici era spaziale, come lo stesso dato dell'esperienza di cui voleva essere l'unità; e il contenuto del concetto di Socrate (il τί ἐστιν, come dice Aristotele) non è più spaziale, o almeno, non vuol essere spaziale. È una nuova unità, diversa in ciò da quella di Parmenide e di tutti i fisiologi: unità che, giovandosi della distinzione tra conoscenza sensibile e intellettuale, già sorta nella filosofia anteriore, si stacca nettamente, come unità intelligibile, dalla molteplicità sensibile degli og-

getti dell'esperienza, e segna pertanto l'inizio d'un nuovo periodo nella costruzione della realtà inintelligibile. Giacchè d'ora innanzi questa realtà trascenderà affatto come realtà ideale quella percepita con la sensazione nello spazio. Ma quando Platone guarderà bene in faccia questa nuova unità, questa realtà ideale, e prenderà ad elaborarne con rigore speculativo il concetto, ecco che essa diventerà una seconda natura.

7. Il logo platonico.

L'idealismo platonico segna una tappa avanzata, rispetto alla filosofia naturalistica antica, verso il concetto della spiritualità del reale. E per secoli si potè pensare che già in Platone la filosofia, speculando sulla realtà intelligibile, avesse scoperto lo spirito.

Ma, in verità, se in lui il logo si è liberato dall'empirica e rude particolarità dello spazio, e quindi del tempo [1], non s'è spogliato, nè poteva, del carattere fondamentale di quella realtà che si concepisce come spaziale e temporale, o natura: di essere cioè assolutamente un presupposto dello spirito. Il quale con Socrate si persuade che non s'attinge verità a cercarla nel mondo percepito dai sensi; e si ritrae nel mondo della conoscenza intellettuale; ma qui dentro non acquista coscienza della produttività dell' intelletto, in virtù della quale questo mondo si costituisce: e la virtù dell'attività intellettuale limita alla critica delle opinioni pullulanti dalle percezioni sensibili e alla scoperta dell'universale presente all'intelletto e da questo veduto quando esso siasi purgato dalle false apparenze della fluttuante cognizione sensibile. Anche per Socrate dunque il logo è un presupposto del pensiero.

E tale è il fondamento della speculazione platonica, che irrigidisce l'antagonismo tra l'essere (il vero essere, ὄντως ὄν), e il pensiero a segno che tutta la natura dei presocratici si fonde col pensiero, nel regno della generazione, del di-

---

[1] Cfr. *Teoria generale dello spirito*^{3}, p. 100 ss.

venire, delle cose che sono e non sono; e di sotto, di là dalla vecchia natura, che anch'essa facevasi e disfacevasi di continuo ciclicamente, in un ritmo perpetuo di nascite e di morti, sorge una natura più grande e più vera, quella delle idee: le quali sono davvero, assolutamente: tutte essere, senza mistura di non-essere, e perciò eterne, infinite. Sublime scoperta, onde per la prima volta rifulse agli occhi estasiati dell'uomo l'Infinito, e gli fu reso possibile un primo concetto della sua immortalità; ma legata al destino, che resse tutta la filosofia greca. Giacchè le idee sono un mondo che, per eterno che sia, resta fuori d'ogni tempo in cui la natura si spiega; e così, infinito è, ma resta fuori anche dello spazio in cui si spiega la vita della natura. E cotesto mondo, eterno in sè e infinito, si aggiunge al temporaneo e finito; e così si fa temporale esso stesso, e finito: un'altra natura, che insieme con la prima forma tutta una natura, scissa dentro di sè in due parti inconciliabili: da un lato, le idee, che son tutto; e dall'altro, la natura sensibile; e in questa l'uomo, sensibile anch'esso, che nasce, e cresce, e si viene via via formando anche lui col suo sapere, in rapporto allo sviluppo concomitante della natura circostante (ancorchè in fondo a lui giaccia un uomo, uno spirito eterno, che non abbia bisogno se non di destarsi per attuare la ricchezza infinita del suo sapere), e si fa Socrate, si fa Platone, animato da un amore divino che l'attrae verso le idee, ed eccelle, a grado a grado, sul volgo, e sui sofisti, e acquista un valore suo, ed è maestro, e scrive i suoi stupendi dialoghi. E tutta questa natura culminante in Platone, nella filosofia, nello spirito, che cosa può essere dal canto suo, se di contro a lei, dall'altro lato, c'è tutto?

8. Il logo aristotelico.

Alla pessimista conclusione di Platone si sforza di sottrarsi Aristotele, negando la trascendenza delle idee, e legando la forma, che è il pensiero del reale, alla materia, nella sostanza intesa come individuo; e in questo, nel suo

divenire, chiudendo, o piuttosto, industriandosi di chiudere l'essere e l'operare del pensiero. Ma coi suoi sforzi poderosi non riesce se non a dimostrare l'intima essenza naturalistica del pensiero, che Socrate e Platone avevano, per così dire, estratto dal seno di quella realtà cominciata a speculare come presupposto dello spirito che la pensa. Il pensiero (le idee) di Platone, fatto scendere da Aristotele dal cielo in terra, divora quella natura che Platone gli aveva dualisticamente opposta; e la divora, si noti, divorando in essa tutto quel pensiero che Platone aveva abbandonato al flusso delle cose naturali, come pensiero dell'individuo, che aspira alla pura contemplazione delle idee, ma non l'attua in sè (poichè è φιλόσοφος e non σοφός, come Platone bada a ripetere), non la raggiunge: e nell'aspirare ad essa sempre, senza raggiungerla mai, consiste appunto la sua vita.

Per Aristotele è vero che le forme non sono separate, ma ad eccezione di una, che poi, infine, le raccoglie tutte, e tutte le dispicca dal mondo naturale, a cui ci appaiono affisse finchè la speculazione non si sollevi al primo principio di tutte le cose; e tutte quindi le smaterializza. La realtà infatti secondo Aristotele è questa natura che diviene, essere e non-essere, individuo, in ogni sua parte, come sintesi di una materia e di una forma, in quanto questo movimento per cui ogni cosa si fa quel che viene ad essere, è generato a volta a volta dalla causalità della forma, agente finalisticamente. Ogni individuo realizza una forma ulteriore del suo essere, attratto dal valore di questa forma; la quale è bensì reale in quanto si attua in quella materia che è predisposta ad accoglierla: ma non può agire come fine a cui tenda la materia senza avere un suo, per quanto remoto, fondamento in una realtà suprema, che sia reale come pura forma immateriale. E infatti Aristotele, oltre il pensiero delle singole cose, pone il pensiero d'ogni pensiero, non come funzione soggettiva, bensì come logo e forma eterna del reale. A questo pensiero nella sua psicologia corrisponde l'*intelletto attivo*, puro intelletto, in cui si raccolgono tutti i possibili concetti, che vengono via via accedendo all'intelletto umano

nella misura a questo resa possibile attraverso il suo sviluppo nell'esperienza, con quello stesso processo di accessione di forma a materia onde tutto diviene. Ma, sia pensiero del pensiero o intelletto attivo, questo vertice, a cui s'appunta tutto il mondo aristotelico, non è nè la natura, nè lo spirito che sorge al sommo della natura: sibbene l'eterno presupposto di tutto ciò che diviene, la scienza compresa: presupposto infinito, dato il quale, non è più possibile pensare nulla che non sia già attuato.

9. Ritorno della filosofia greca alle sue origini nell'età alessandrina.

La filosofia greca posteriore (Accademica o Peripatetica, Stoica od Epicurea, Scettica o Neoplatonica) si travaglia intorno allo stesso concetto della realtà a cui si guarda fino ad Aristotele, e non lo supera mai. Al materialismo stoico ed epicureo e allo scetticismo fa degno riscontro il misticismo neoplatonico, l'ultima espressione della filosofia antica, e insieme il più ricco e fruttifero legato da essa lasciato alla moderna. Esso è il sistema, nel quale convergono tutte le conclusioni negative di una speculazione, che, presupponendo la realtà come unità che renda intelligibile il dato empirico, non può non collocare questa unità al di là della stessa intelligibilità, ossia della ragione, e venir meno quindi all'assunto suo proprio di una realtà intelligibile. Se tutto è quell'Uno che dice Plotino dopo l'intero sviluppo della filosofia greca, la filosofia allora attinge la mèta, quando si persuade che filosofare non giova, e che le tocca trascendere se stessa. Punto d'arrivo fatale d'una filosofia partita dal concetto che il reale sia un antecedente dello spirito, al quale perciò non rimanga posto nel reale inteso nella sua genuina natura.

10. Carattere generale della filosofia greca rispetto al logo.

La filosofia greca, naturalistica prima di Socrate, idealistica da Socrate ad Aristotele, e naturalisticamente idealistica dopo, a chi guardi a questo suo costante carattere, onde sempre cercò lo spirito nell'antecedente dello spirito (natura) è tutta quanta propriamente naturalistica; e, come tale, non filosofica, ma partecipante della natura propria delle scienze particolari.

Giacchè ben può dirsi che il naturalismo filosofico sia la filosofia costruita col metodo stesso delle scienze naturali. Metodo implicito tutto in quel principio del presupporre dommaticamente il proprio oggetto: presupposto il quale, non è dato più di sollevarsi all'universale che è il termine della filosofia; poichè, come s'è visto, non c'è più luogo per lo spirito, che non solo deve pur rientrare nella realtà universalmente concepita, ma è tutta la realtà così concepita.

Sul terreno del pensiero greco, in questo senso può dirsi dunque che non sorga mai vera filosofia, poichè non sorge il concetto dello spirito come quell'attività conoscitiva che esso è in rapporto con la realtà che vuolsi spiegare. Nè era possibile quindi nemmeno che sorgesse la logica altrimenti che come scienza particolare.

Il logo della logica antica, con tanto rigore sistematico trattato nell'*Organo* aristotelico, è un logo naturalisticamente inteso, come astratto antecedente del conoscere; e dà luogo perciò a una scienza empirica e dommatica, che, diventata nel periodo discensivo di quella filosofia parte propedeutica e precettistica della filosofia [1], proietta il suo empirismo e dommatismo su tutta la filosofia, che in essa dovrebbe attingere la propria giustificazione. E si può quindi considerare come il suggello dell'antico naturalismo da cui deriva.

---

[1] Intorno a questo concetto della logica, organo della filosofia, cfr. il mio scritto sul *Metodo dell'immanenza*, nella *Riforma della Dialettica hegeliana*, Messina, Principato, 1913, p. 259 ss.

Capitolo III

IL PROBLEMA DELLA LOGICA NELLA FILOSOFIA MODERNA

1. Il problema filosofico come problema morale nella filosofia greca della decadenza.

La filosofia antica comincia dalla natura e vuol raggiungere lo spirito; e non può raggiungerlo, come abbiamo veduto. La filosofia moderna comincia dallo spirito, e attraverso lo spirito mira a restaurare l'intelligibilità d'ogni reale, quello compreso che empiricamente si presenta come natura. Comincia dallo spirito per la stessa ragione che aveva fatto cominciare l'antica dalla natura; perchè il problema che ne costituisce il motivo fondamentale è il problema morale, il bisogno di rendersi conto di quella realtà spirituale, che l'antica speculazione non aveva potuto giustificare.

Il problema morale si acuisce nella dissoluzione della stessa filosofia greca, nel periodo post-aristotelico, acquistando sul problema fisico una preminenza, che non aveva mai avuto fine ad Aristotele, quando durava invitta in tutto il suo vigore la fede razionalistica in una filosofia puramente contemplativa, naturalistica e incuriosa degl'interessi umani. Ma Stoici ed Epicurei, accentuando le tendenze antispeculative dei Cinici e dei Cirenaici, giungono a concepire sostanzialmente il sapere filosofico come arte del vivere, sottraendo lo spirito all'oppressione delle forze avverse, quantunque non siano in grado di smentire le origini del loro pensiero filosofico, nè sappiamo quindi vedere questa rivendicazione delle energie morali se non in una maniera meramente negativa,

come soppressione d'ogni loro ripugnanza alla natura originaria, sia essa ragione immanente nell'essere divino, che è in fondo a tutte le cose, siano istinti e tendenze edonistiche. Ma a questo mondo tutto preoccupato del problema della vita una scossa violenta è data dalla dottrina morale del Cristianesimo, che entra subito in contrasto con le vecchie intuizioni filosofiche, opponendo al reale che è presupposto dello spirito una realtà nuova, che dello spirito invece ha bisogno, perchè si realizza col realizzarsi di esso.

2. Il nuovo spirito del Cristianesimo (volere, non intelletto).

Nasce uno spirito nuovo. Socrate aveva ammonito i filosofi greci che lasciassero da parte le ricerche intorno alla natura, che è realtà divina (τὰ δαιμόνια), per volgersi al mondo che dipende dall'uomo (τὰ ἀνθρώπινα)[1]. Ma le cose umane, nel nuovo avviamento della filosofia, erano state assorbite tra le divine; e sola era rimasta l'opera divina, la natura, unica realtà nota ai filosofi. *Fiat voluntas tua*[2]. dice invece la nuova preghiera; poichè comincia a vedersi che questa volontà non è già fatta, non è quella natura che come presupposto dello spirito, è un *factum*. Ora la volontà divina deve farsi, e farsi in terra come in cielo; farsi nella volontà umana. Il mondo pertanto non è più quello che c'è, ma quello che ci dev'essere; non quello che troviamo, ma quello che lasceremo: quello che nasce in quanto con l'energia del nostro spirito lo facciamo nascere.

Questo nuovo spirito, di cui si desta viva la coscienza, non è più intelletto, ma volere. La conoscenza gonfia, dice Paolo, la carità edifica; e non chi crede di conoscere, ma chi ama Dio, è riconosciuto da lui. *Si linguis hominum loquar et angelorum, charitatem autem non habeam, factus sum velut aes sonans aut cymbalum tinniens. Et si... no-*

---

[1] Senofonte, *Memor.*, I, I, 12.
[2] Matteo, VI, 10.

verim mysteria omnia et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem ita ut montes transferam, charitatem autem non habuero, nihil sum[1]. Il vero conoscere adunque è amore che fa essere innanzi a noi, nel nostro mondo, l'oggetto dell'animo nostro, laddove il semplice conoscere lo presuppone.

Alla conoscenza intellettualistica contemplativa, che era ad Aristotele la cima più alta dell'ascensione spirituale, sottentra una conoscenza nuova, attiva, operosa, creatrice del suo oggetto, cioè di se medesima nel suo spirituale valore.

3. Ritorno della Scolastica all'intellettualismo greco.

Non è il luogo di dimostrare come questo nuovo spirito, che è una nuova realtà, dopo i primi sforzi vigorosi fatti nel corso della Patristica per realizzarsi come nuovo concetto sistematico del mondo (e dei quali avremo occasione di toccare in altra parte di questo libro), rimanga oppresso per più secoli e poco men che soffocato nella Scolastica, poichè questa tornò all'intellettualismo platonico-aristotelico e si ferma così nella logica di Aristotele come nella generale intuizione metafisica trascendente d'una realtà, sia pure intesa come spirito, e persona, ma presupposta all'attività spirituale per cui essa dovrebbe valere come spirito. L'elaborazione scolastica, meramente analitica, dei dommi in cui s'era costituito nel periodo speculativamente originale il pensiero cristiano dei padri della Chiesa, come metafisica e come logica, fra loro strettamente congiunte e formanti un sol tutto, ha questo significato: la realtà (Dio) è spirito, ma non è il soggetto che fa quest'affermazione, bensì il suo principio: concepito bensì come creativo, ma di una creatività necessaria pel principiato, non pel principio stesso: tal quale, pertanto, come l'idea platonica o il pensiero aristotelico, quantunque il concetto di creazione sia estraneo alla filosofia classica greca.

---

[1] *I Cor.*, 8, 1-4; e 13, 1-2.

Così il vero sapere non è produzione nuova; nè il valore, quindi, appartiene al conoscere. Il sapere c'è già: esso, assolutamente parlando, è quello di Dio, da lui stesso comunicato immediatamente (dottrina della rivelazione, corrispondente alla teoria platonica dell'anámnesi): umanamente parlando, quello di Aristotele, degli antichi, e cioè non quello che si conquista storicamente ed è capace perciò d'incremento e progresso, sì quello che la stessa storia, l'attività dello spirito, presuppone al suo punto di partenza.

Quindi lo strumento del sapere attuale, ridotto a semplice funzione didattica d'analisi e di ripetizione, non può essere se non il sillogismo, che presuppone le premesse come quella cognizione in cui la conseguenza è già implicata. Quindi anche il principio d'autorità; poichè il valore del pensiero non consiste nel suo atto, ma nella base che esso presuppone e non pone. Quindi il macchinoso formalismo con cui il pensiero in atto s'industria e s'adopra attorno al vero pensiero; il quale non deve nascere nè svolgersi, ma c'è, intero, infinito, destinato, malgrado tutti gli sforzi che la mente del filosofo faccia per chiuderlo dentro a una somma ponderosa (destinata ad apparire essa stessa ad altri pensatori testo da interpretare e illustrare), a rimanere, per definizione, trascendente l'elaborazione scientifica che possa farsene. Quindi la scienza ridotta a commento.

4. Riscossa dello spirito cristiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento.

Cotesta filosofia non è di certo la vera interprete di quel nuovo mondo, che la fede cristiana aveva annunziato. La prima forma nella quale essa venne rifiutata fu, al sorger dell'Umanesimo, quell'armatura logica, ond'essa erasi vestita: quella dialettica terministica, vuotatasi d'ogni interesse filosofico e religioso per la verità, e che rinnovava, nel sec. XIV e nei primi decennii del seguente, ma senza l'antica eleganza ed arguzia, le virtuosità ingegnose della sofistica greca

tutta pervasa di scetticismo. E quelle prime polemiche logiche, cominciate in Italia col Bruni e col Valla[1], anzi col Petrarca, destituite, in sè, d'un notevole valore scientifico, hanno questo profondo significato speculativo: di romperla con quell'ideale d'una scienza puramente formale e vuota, che non mirava a scoprire la verità e ad accrescerne il patrimonio, poichè nulla v'era da scoprire; di affermare il bisogno d'un pensiero più intimo e pieno e conscio e responsabile del proprio valore come celebrazione di vita nuova.

L'immanentismo del Rinascimento, culminante nel nuovo platonismo di Ficino e di Pico, nel naturalismo di Pomponazzi, di Telesio, di Bruno, di Vanini, di Campanella (tanto diverso dal naturalismo dei presocratici già pel fatto del momento storico da cui rampolla), continua il movimento stesso degli Umanisti, e mira non a ritornare a quella natura, su cui s'era steso quel mondo ideale trascendente platonico-aristotelico, risorto e perpetuatosi nella filosofia medievale, bensì a una natura ringiovanita e trasfigurata perchè pervasa nel suo intrinseco da quel mondo ideale, in cui da Socrate in poi s'era inteso che sia da ricercare ogni verità. Questa natura del Rinascimento culmina nell'uomo, che sente la propria dignità e potenza e divinità, e partecipa insomma del senso della divinità e assoluta realtà dello spirito che era stato svegliato dal Cristianesimo. Ma quest'uomo s'attacca alla natura e ama confondersi con essa perchè una sorte comune già da più che un millennio e mezzo stringeva insieme l'uomo alla natura, da quando Platone, opponendo alla realtà che diviene, la eterna, in questa aveva ristretto ogni essere e ogni valore. E tutta la vita, della natura e dell'uomo, bisognava rivendicare dall'aduggiante oppressione della realtà sopramondana. Che se questa vita dell'uomo, che è l'attività dello spirito, inintelligibile all'antico intellettualismo, era la realtà nuova del Cristianesimo, essi, gli

---

[1] Cfr. GENTILE, *Storia della filosofia in Italia*, Milano, Vallardi, vol. I, p. 201 ss.

Umanisti, apparentemente scettici, e i pensatori della Rinascenza, naturalisti o panteisti, sono nel Quattro e nel Cinquecento, i restauratori del pensiero cristiano [1].

5. Il problema della certezza e la riforma della logica in Bacone e in Cartesio.

Questo pensiero, dopo la riscossa del Rinascimento italiano riprende il cammino con Bacone e con Cartesio: con la nuova teoria della percezione sensibile e dell'induzione da una parte, e con la nuova dottrina dell'essere del pensiero, dall'altra.

Il *Nuovo Organo* di Bacone abbozza il disegno d'una logica, che è una nuova filosofia; per cui il sapere non è fatto, ma da fare; non ci son premesse da svolgere, ma un'*instauratio ab imis* da promuovere. E promuovere si può soltanto abbandonando la vecchia logica *inutilis ad inventionem scientiarum*, e il suo sillogismo che *assensum costringit, non res* [2]; e affidandosi all'esperenza, cioè alla cognizione immediata del senso, in cui l'oggetto non è un presupposto, ma quello che consta al soggetto: un momento della vita stessa del soggetto.

La certezza è il problema filosofico cartesiano: risoluto col *cogito, ergo sum*, che non è un'argomentazione sillogistica, ma la costruzione d'un concetto del reale, ignoto a tutta la filosofia antica: del concetto di quell'essere che il pensiero realizza realizzando se stesso: cioè della realtà come coscienza di sè: non quindi come quel pensiero del pensiero che, come s'è veduto, la realtà fu già per Aristotele (poichè il pensiero del pensiero restava pur sempre oggetto di mera speculazione, antecedente del pensiero in atto del filosofo); ma come il pensiero stesso che cerca l'essere e, intanto che lo cerca lo realizza. Non intelletto

---

[1] Cfr. il mio volume: *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze, Vallecchi, 1921.

[2] *N. Org.*, lib., I, af. XI, XIII.

dunque, spettatore della sua realtà; ma volontà piuttosto, creatrice di quanto per lei è reale.

Anche il Descartes osserva che « i dialettici non possono formare nessun sillogismo che concluda il vero, senza averne avuto anticipatamente la materia, cioè senza aver prima conosciuto innanzi la verità che questo sillogismo sviluppa [1] ».

La logica corrisponde sempre all'intuizione filosofica. La filosofia dello spirito che presuppone l'oggetto, ha la sua forma nella logica del sillogismo; la filosofia dello spirito che invece pone il suo oggetto, comincia dal negare il sillogismo e tutta la logica fondata sul concetto della precedenza del sapere al conoscere.

6. Empirismo e idealismo nel Sei e nel Settecento.

La filosofia moderna dei secoli XVII e XVIII svolge i germi dell'empirismo baconiano e dell'idealismo cartesiano, conducendo il primo fino al materialismo di La Mettrie e d'Holbach, l'altro fino alla metafisica di Spinoza, Leibniz e Wolff. Sono due secoli di travaglio speculativo, nel quale, mentre il difetto di una chiara e netta coscienza della nuova logica postulata dalla filosofia moderna faceva ricascare questa nelle vecchie forme metafisiche di una filosofia intellettualistica (sì nei materialisti, e sì negli spiritualisti), si venivano maturando alcuni concetti, sparsi e non ancora adunabili attorno a un centro di vita piena e concreta, della concezione cristiana e veramente spiritualistica della vita. Locke riduce con rigore di metodo ogni sapere al conoscere che dalle forme più semplici ed elementari si costituisce nello svolgimento attuale dello stesso soggetto; negando ogni presupposto di verità immediatamente presenti secondo la famosa dottrina delle idee innate. Leibniz accetta questo immanentismo empirico, ma bada ad avvertire che l'esperienza non crea il soggetto, ma lo presuppone, ed è il suo sviluppo (*nihil in intellectu, quod non fuerit prius in sensu:*

---

[1] *Regul. ad directionem ingenii,* reg. X.

nisi intellectus ipse). Spinoza, d'altra parte, elabora il concetto della sostanza, come autonomia assoluta e assoluta produttività, rispetto alla quale il numero e ogni concetto che lo implichi sono semplici *auxilia imaginationis*. Vico riprende da Bacone il problema del conoscere senza presupposti, e fa coincidere il vero col fatto della mente, come Cartesio; e di qui si fa strada al concetto della storia, realtà umana, pienamente intelligibile perchè realtà in cui si viene spiegando l'essere stesso della mente. Leibniz fa della sostanza spinoziana, radice indifferente di pensiero e estensione, uno spirito, che chiude in sè il suo universo. Hume, d'altro canto, messa da parte come affatto sterile e tautologica ogni conoscenza analitica, dimostra che se la conoscenza è empirica, ove l'esperienza s'intendesse quasi commercio del soggetto con una natura opposta e sorgente d'ogni elemento della esperienza, la conoscenza sintetica non avrebbe giustificazione di sorta, e tutta la scienza si ridurrebbe a un fatto privo di valore, convalidabile soltanto con un atto di fede.

7. Nuovi bisogni dello spirito.

Per tutte queste vie le menti, urgendo da ogni parte i bisogni attuali dello spirito conscio del suo valore e del suo diritto, sono spinte verso il concetto di una filosofia radicalmente opposta all'antica, tradizionale e non mai del tutto spenta nelle scuole. Si ricordino cotesti bisogni, brevemente.

La formazione della scienza moderna, era un fatto vivo, a cui partecipavano e s'interessavano perciò personalmente tutti i grandi pensatori: Galileo, Bacone, Cartesio, Spinoza, Leibniz, appartengono, con tanti altri nomi dei più illustri, così alla storia della filosofia come a quella della scienza moderna. Scienza nuova, e ogni giorno in pieno svolgimento. *Veritas filia temporis*, ripete Bacone: l'aveva detto Bruno, lo dice Galileo, lo ripete Pascal; lo sentono tutti[1]. Non ci

---

[1] Gentile, *Veritas filia temporis*, nel citato volume: *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, pp. 87-100.

sono testi, da cui apprendere la verità della scienza: essa è frutto della mente in progresso. Qual'è il valore di questa mente? Non Dio con la rivelazione, e tanto meno Aristotele con la sua veneranda antichità e miracolosa onniscienza possono più garantire il possesso del vero. Al risveglio tumultuoso dello spirito religioso della Protesta son seguite le guerre di religione; e se la pace di Vestfalia pone termine ad esse nei paesi tedeschi, il fermento e la lotta, più o meno dura continuano in tutti i paesi (Italia, Inghilterra, Francia, Olanda) dove più vigoroso è l'impulso del pensiero. Le dottrine di libertà e di tolleranza, la scuola del diritto naturale sono proteste e compromessi, quasi tentativi di dividere quel che è unito, poichè non si riesce a risolvere l'intero contrasto da cui la realtà spirituale, come organizzazione, disciplina, vita comune e universale da una parte, ma individualità e persona libera e padrone di sè, dall'altra, è travagliata. Si sono organizzati i grandi Stati con la pacificazione e alleanza degl'interessi feudali e chiericali, ma nel loro seno s'è venuta formando una borghesia, che non potrà a lungo restar compressa dentro le vecchie forme politiche; e gli animi sentono già l'intollerabilità di uno stato che non è la loro volontà, ma il limite piuttosto e l'antitesi di questa. E da ogni parte scrittori pedagogisti e politici attaccano i sistemi e chiedono una riforma (finchè non scoppii essa nella Rivoluzione), la quale riedifichi la società su altre basi, facendo l'uomo libero da ogni giogo di autorità non derivanti dal suo stesso spontaneo e razionale sviluppo.

8. Il kantismo come concetto spiritualistico della realtà.

Era la nuova realtà preconizzata dal Cristianesimo che s'imponeva dunque al pensiero dei filosofi per tutte le vie della vita: la realtà, che l'uomo non trova fatta venendo al mondo, ma egli fa: la realtà della scienza, della religione, dello Stato, e, in generale, dello spirito. La quale realtà s'affermava energicamente, quando la filosofia aveva fatto un bimillenario tirocinio per intenderla.

E sorge Kant: da Hume che addita il pericolo d'un concetto intellettualistico della esperienza; da Leibniz, che fa dell'universo una rappresentazione della monade, senza cadere nel soggettivismo astratto; da Rousseau, la maggior voce, la più eloquente, la più appassionata, delle rivendicazioni dell'uomo forte della coscienza immediata della sua libertà, del suo valore, come sostanza d'ogni vita morale. E distrugge ogni metafisica, come filosofia dell'intuito intellettuale; come filosofia il cui oggetto, presupposto dello spirito, a questo si presenti immediatamente, per non esser alterato dai processi propri dello spirito ma estranei alla genuina natura dell'oggetto.

La distrugge, rifacendosi dal motivo della filosofia baconiana e di tutto l'empirismo moderno: che noi conosciamo soltanto quello che sentiamo (cioè, abbiamo detto, noi conosciamo soltanto i momenti concreti della stessa nostra vita attuale). Ma questa immediata materia del nostro conoscere è, secondo Kant, mediata nel conoscere dall'attività originaria del soggetto (per intuizioni pure, categorie, idee), in guisa che la realtà del conoscere consista in una sintesi a priori. Sintesi di elementi sensitivi od empirici e di forma impressa in loro dall'attività originaria del soggetto: sintesi, oltre la quale non può l'analisi spingersi per fissare la materia da un lato, e dalll'altro la forma, quasi due coefficienti separati, a cui l'incontro e la fusione nell'atto del conoscere sia accidentale. Dunque, sintesi a priori, e l'apriorità della sintesi importa che l'atto del conoscere sia principio, non risultato della dualità dei termini concorrenti nella sintesi. Principio e radice; alla quale pertanto occorrerà guardare se altri voglia rendersi conto del reale fondamento di quanto, oggetto della nostra esperienza, si concepisce volgarmente, e si concepì da tutta l'antica filosofia reale in sè e, come tale, fondamento del conoscere. Il conoscere diventa esso, per la sintesi a priori, fondamento di ogni realtà.

Quest'attività originaria non si dispiega soltanto come conoscere, e legge del reale; si manifesta altresì come vo-

lere, e legge morale. La morale è morale se è autonoma; lo spirito, che, psicologicamente considerato, diventa un fenomeno tra i fenomeni, non intelligibile se non alla stregua del meccanismo della causalità; considerato invece criticamente (dal punto di vista di quella critica che ha scoperto nell'attività trascendentale del conoscere il principio del fenomeno, o la condizione d'ogni concetto del fenomeno) si svela nella sua luce morale come essere che può avere un dovere perchè è libero, artefice di se stesso.

9. Residui intellettualistici nell'idealismo kantiano.

Rimangono oscurità, interni contrasti, difficoltà gravi nella filosofia di Kant, poichè la fatica erculea da lui affrontata è da rassomigliare a quella dell'idra lernea dalle cento teste, che bisognava recidere d'un colpo. Ma con la sua filosofia si pone in termini esatti il problema cristiano o moderno: di concepire la realtà non come il limite dello spirito, anzi come lo stesso spirito, che per essere reale deve aver tutto dentro se stesso; poichè la sua natura è tale da non consentire compagnia e division di dominio.

Kant non raggiunge l'unità. Non la raggiunge nel conoscere, che non è assolutamete creatore: poichè la sensazione materia del conoscere, è sì momento o modificazione del soggetto, ma non è prodotto dello stesso soggetto, non è dimostrazione della sua attività, ma piuttosto della passività sua: è un'affezione, che suppone un agente esterno, di là da ogni possibilità di esser conosciuto. Donde il noumeno, residuo della vecchia metafisica intellettualistica, che Kant ha abbattuta, ma non ha annientata. Nè raggiunge l'unità tra il conoscere e il volere, come avrebbe dovuto una volta distrutta la base della metafisica intellettualistica, che è il concetto dello spirito come intelletto, facoltà spettatrice della realtà messa lì come esterna. Giacchè solo il conoscere intellettuale è diverso dal volere: quella γνῶσις che da Paolo è contrapposta all'ἀγάπη [1]. E la ragione per cui non può

[1] *I Cor.*, l. c.

raggiungere questa unità tra conoscere e volere, e quella per cui non ha raggiunta la prima tra conoscere e conosciuto [1]. Nè quindi egli può risolvere il dualismo tra il meccanismo del mondo oggetto del conoscere e la finalità dello spirito soggetto del conoscere; e la *Critica del giudizio* dà piuttosto il problema che la soluzione, della conciliazione di questo dualismo.

10. Il problema della logica come scienza del conoscere dopo Kant.

Ma il problema non è più abbandonato dopo di lui; e gl'idealisti, che lo raccolsero in Germania (Fichte, Schelling, Hegel) e in Italia (Rosmini, Gioberti, Spaventa) mirarono sempre a questo segno: instaurare l'unità compatta del reale nello spirito. Hegel ebbe il merito sommo di aver visto profondamente che questo problema era prima di tutto problema logico: e di quella «logica trascendentale», a cui Kant aveva consacrato una parte (e certamente quella che è di gran lunga la più importante) della sua *Critica della Ragion pura*, fece la trattazione centrale della filosofia, a cui l'età moderna da secoli, anzi da millennii, aspira faticosamente. Vide che, se si vuol rendere possibile questa filosofia, non bisogna obbligare il pensiero ad entrare negli schemi propri d'un pensiero orientato secondo la vecchia metafisica; e tracciò le linee d'una logica, la cui legge fondamentale è in aperta antitesi con quella della logica tradizionale, riuscendo per tal modo a trasformare la logica, da una scienza essenzialmente particolare e dommatica, in vera e propria scienza universale e filosofica. Che anzi la sua logica, se egli avesse fermamente mantenuti i principii inspiratori della *Scienza della logica*, quali derivano dalla sua *Fenomenologia dello spirito*, avrebbe dovuto esaurire in sè tutta la filosofia. E si vedrà a suo luogo perchè ciò non sia avvenuto.

---

[1] Cfr. più innanzi, parte I, cap. VI, §§ 2-3.

Qui basti avvertire che la logica dell'idealismo trascendentale inaugurato da Kant e tuttavia proseguito fino alle forme recentissime di speculazione idealistica, non è più il problema della forma del pensiero vero, esemplato su una realtà intelligibile che ne sia l'oggetto idealmente anteriore, ma quello piuttosto del pensiero in atto, o dello spirito nella sua libertà; il quale, non chiuso dentro limiti di sorta e nulla presupponendo, costruisce l'oggetto come la concretezza del suo proprio essere. Alla logica del conosciuto si vuol sostituire la logica del conoscere.

11. Concetto della nuova logica filosofica.

E la conclusione intanto vuol essere, che una logica, degna di questo nome, si può costruire, sul terreno di una filosofia il cui oggetto non è l'opposto dello spirito filosofante, sì questo spirito stesso. La quale filosofia è possibile, se lo spirito che ne è soggetto, alla sua volta viene inteso non come la mente limitata del filosofo che ha un nome di battesimo e un suo posto tra gli esseri tanti della natura, ma, semplicemente, come la mente; quella Mente che pensa l'individuo filosofo e tutta la natura, quanta se ne stende nell'orizzonte sterminato della coscienza. Mente perciò universale, quale ogni misero mortale tiene per certo di essere dentro se stesso, ancorchè per sano spirito di umiltà disposto a prostrarsi nella polvere, e annientare ogni più riposto germe d'orgoglio che gli s'annidi nelle pieghe dell'animo: poichè l'affermazione del proprio niente dalla quale ogni uomo consapevole non vorrà mai cessare, non può aver senso per chi non investa il proprio potere affermante della suprema e infinita autorità della mente universale che non falla. Mente, che è intelletto, o conoscere; e non è altro che questo. Non però come γνῶσις, se abbiamo inteso lo spirito di Paolo, ma come quell'amore, che tutto intende e conosce davvero, perchè nè presuppone il suo termine, nè, quindi, presuppone se stesso: ma forma quello e lo fa essere innanzi a sè, formando

o riformando o edificando, come il cristiano, la propria medesima attività; vero volere, che crea il suo mondo creando se medesimo nella sua propria attualità. Fuori della quale, si ponga mente, c'è solo un mondo astratto, che è natura, e un astratto soggetto che è intelletto.

La filosofia è filosofia come scienza dello spirito puro atto; e la logica è scienza filosofica come scienza di questo atto inteso come puro conoscere.

PARTE PRIMA

IL LOGO O LA VERITÀ

Capitolo I

LA VERITÀ TRASCENDENTE

1. Origine storica e ideale della logica: la verità come pensiero necessario.

La scienza della logica è sorta con la distinzione di pensiero vero e pensiero falso: o, più precisamente, quando si cominciò a distinguere il pensiero come fatto dal pensiero che ha un valore. Platone ha chiara coscienza (polemizzando forse contro Antistene) del profondo divario tra il pensiero materialmente vero, ma privo della ragione di questa sua verità, e il pensiero vero altresì formalmente: chiamando il primo ἀληθῆ o ὀρθὴν δόξαν, e l'altra ἐπιστήμην [1]. Scienza in senso proprio è già per lui non solo il possesso della verità, ma il sapere di possederla; e saperne la ragione in guisa che essa non paia soltanto vera e possa quindi parere non vera, a mo' di uno schiavo che possa fuggire al suo padrone, e non costituisca perciò una proprietà sicura.

Non basta infatti distinguere il vero dal falso, per poter parlare di logica, se per vero non s'intende quel che vale come vero, che s'abbia cioè diritto di far riconoscere, e dovere pertanto di riconoscere vero. E la differenza appunto tra il vero di fatto (o materiale) e il vero di diritto (o formale) è additata da Platone allorché osserva che la retta opinione è

---

[1] *Teet.* 200 E, 210 A; *Men.* 97-98; *Conv.* 202 A.

sciolta e può quindi scappare, laddove la scienza è legata, καὶ διὰ ταῦτα δὴ τιμιώτερον ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης ἐστί, καὶ διαφέρει δεσμῷ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης [1]. Ossia il pensiero vero è, a rigore, quello necessario, che, quando si pensa, si presenta come tale che non si possa pensare altrimenti.

2. La verità come pensiero universale.

Ma dire necessità del pensiero è lo stesso che dire universalità (*a parte subiecti*): perchè la necessità si dimostra nella esclusione della possibilità che altri soggetti, o lo stesso soggetto in circostanze diverse (onde verrebbe ad essere diverso da sè, e quindi un altro soggetto) pensino altrimenti; quindi nella esclusione che il soggetto, in quanto soggetto d'un dato pensiero, funzioni da soggetto particolare. E a questa universalità del vero, già molto prima di Platone aveva pensato Eraclito, che oppone la conoscenza individuale (ἰδία φρόνησις) al logo che è comune (ξυνόν) [2]; come Parmenide [3] aveva insistito con insuperabile energia sul concetto della necessità.

Il logo è il solo pensiero a cui guardi la logica: pensiero, adunque, vero necessariamente e universalmente; o vero senz'altro, nel senso più proprio della parola.

3. Doppio significato del pensiero vero: logo oggettivo, e logo soggettivo.

Ma questo pensiero vero può esser inteso in due modi, e i due significati sono continuamente mescolati non solo nel linguaggio comune, bensì anche nell'uso dei filosofi, quantunque rispondenti a due concetti, che sono ben diversi, pur essendo strettamente congiunti; e che bisogna accuratamente distinguere per porre ne' suoi termini esatti il problema della logica. Il logo di cui parla Eraclito è un logo oggettivo, pre-

---

[1] *Men.* 98 A.

[2] Fr. 2 Diels.

[3] Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ: fr. 1, v. 29 Diels.

supposto di ogni sapere. Ma il logo di cui parla Platone nel *Cratilo* (385 B), che può esser vero e può esser falso, secondo che dice l'essere come è, o come non è, è un logo soggettivo. Il pensiero vero può essere una volta il logo eracliteo, e un'altra volta il logo platonico: poichè pensiero è tanto quello che noi pensiamo, che, se è vero, sarà il logo nel senso di Eraclito; quanto il nostro pensare quello che va pensato; nel qual caso, se si pensa rettamente, si ha il logo di Platone. L'uno dei due, è chiaro, non si può concepire senza l'altro; perchè il logo oggettivo vale come contenuto del soggettivo, e noi soltanto possiamo affermarlo allorchè lo conosciamo e in quanto lo conosciamo; viceversa, il logo soggettivo ha il suo valore di verità, in quanto contiene dentro di sè l'oggettivo. Tuttavia, senza la distinzione tra logo oggettivo e logo vero ma soggettivo, il problema logico non sorge.

Infatti il logo, oggetto della logica, è il logo vero in quanto si distingue dal falso. Ma come sarebbe possibile tale distinzione, se a distinguere l'uno dall'altro non intervenisse una misura superiore a questo logo soggettivo, che può esser vero ma può anche esser falso, ed è infatti ora vero ora falso? Nè la misura può esser altro che un logo assolutamente vero, sottratto alla possibilità d'esser falso. Che se per oggetto della logica si volesse assumere un logo assolutamente vero, ossia il logo oggettivo, senza contrapporlo al soggettivo, quel logo, come tale, non avendo di contro a sè il falso, non sarebbe vero; e nella meccanica brutalità del suo essere, scenderebbe al di sotto del pensiero, nè sarebbe da questo afferrabile.

4. Necessità della differenza e della identità dei due loghi.

La distinzione, dunque, è necessaria. Ed Eraclito infatti oppone la cognizione dell'individuo al suo logo, che è uno per tutti; come, d'altra parte, Platone non può parlare del suo logo vero senza commisurarlo all'essere com'è (τὰ ὄντα ὡς ἔστιν). Questa inscindibilità di un termine dall'altro importa e suppone, al di sotto della differenza, una identità fondamentale, che è stata sempre in perpetuo gioco in questo pro-

blema della verità, che è il problema capitale di tutta la logica. Il logo soggettivo deve differire bensì dall'oggettivo, ma deve anche coincidere con esso. Il pensiero nostro è vero in quanto, a differenza del falso, pur non essendo immediatamente lo stesso pensiero oggettivo, che è la norma del nostro pensare, riesce tuttavia a identificarsi con esso: in modo che, fin quando non sia riuscito a identificarvisi, aspira a esser vero, ma non è vero; e quando è vero, la sua verità suppone esaurito il processo mediato della identificazione, o della riduzione del pensiero soggettivo all'oggettivo. Il che non vorrà dire certamente che, posta la verità nella medesimezza, si possa quindi fare a meno della differenza. Senza di questa, come s'è veduto, il pensiero, nella sua immediata oggettività, non sarebbe neppur pensiero: e non si potrebbe parlare di verità. La differenza dunque è necessaria alla stessa medesimezza, poichè questa solo in virtù della prima può essere verità.

Nè la medesimezza può dirsi posteriore, e la differenza anteriore. Movendo da questa, è ovvio che la prima debba apparire come un resultato, che presuppone la differenza come punto di partenza. Ma la differenza stessa presuppone la medesimezza, perchè il pensiero soggettivo si può concepire come pensiero che aspira alla verità solo in quanto questa verità che esso cerca (o pensiero oggettivo) ei l'ha in certo modo trovata, ne ha idea, la pregia, la tien presente, dentro di sè, e così via. Comunque, il pensiero soggettivo nella sua opposizione al logo assoluto non è vero, non si distingue dal falso, e non può esser materia della logica: la quale ha per oggetto soltanto il pensiero come unità di pensiero soggettivo e pensiero oggettivo, e, come tale, vero.

5. Logica e metafisica.

Ma se la verità sorge nel momento della medesimezza, e vien meno appena si spezzi l'unità e risorga la differenza con l'opposizione del soggetto all'oggetto, il problema della verità, e però quello di tutta la logica, si può configurare in

due modi, secondo che si presupponga l'unità o la differenza. E il problema della verità nel presupposto dell'unità è quello che ha generato propriamente la *metafisica*, come filosofia intellettualistica, dall'antichità, si può dire fino a Kant, e dopo. La scienza dell'essere o delle idee di Platone, o quella scienza prima che è scienza dei principii per Aristotele, scienza della verità come unità già realizzata del pensiero soggettivo e del pensiero oggettivo: è la scienza della realtà intelligibile, ma puramente *intelligibile*, ossia indipendente da ogni intelligenza, e per sè stante. La *logica* invece sorse come scienza della verità considerata dal punto di vista della differenza; che era infatti la scienza onde era necessario che s'integrasse la ricerca metafisica.

Posto infatti il concetto del logo obbiettivo, o dell'unità del subbiettivo con l'obbiettivo, raggiunta come s'è avvertito, quando ogni differenza sia eliminata e sia già tutta percorsa la via, lungo la quale la mente cade e risorge ed erra e si corregge, la scienza non può essere altro che intúito. Che è l'ideale del sapere in Platone, rappresentato nel mito della vita contemplativa iperurania; e dello stesso Aristotele, filosofo dell'esperienza e dello sviluppo ideale: adombrato in lui nel concetto dell'intelletto attivo, che è il sapere totale immediato. Ma poichè oltre l'intuito ipotetico c'è la cognizione sensibile ed opinativa, sparpagliata e frammentaria materia, su cui il dialettico deve gettare il suo sguardo *sinottico*; poichè oltre l'intelletto attivo, c'è il passivo, che solo a grado a grado partecipa dell'eterna forma del primo; poichè insomma il filosofo non può non sentire la sua scienza come un processo, che tende alla *sofia*, ma è e sarà sempre *filosofia*, ecco che la metafisica è necessariamente indotta a farsi precedere da una logica, la quale prospetti la verità non come quell'unità che essa è o sarà da ultimo, ma come quella unità che deve sorgere dalla differenza, che pur bisogna prima che sia. In tanto la logica si stacca dalla metafisica, in quanto il pensiero (soggettivo) si rappresenta nella sua opposizione al logo (oggettivo).

6. Verità formale e materiale.

Allora il problema specifico della logica viene a consistere nella ricerca dei caratteri formali del pensiero che possa immedesimarsi col logo, e instaurare quell'unità in cui è il suo ideale. Ma, anche per le cose dette nella precedente Introduzione, è chiaro che una logica così astratta dalla metafisica, se può formalmente irrigidirsi nella sua divergenza da questa, in sostanza non può in nessun momento prescindere dall'intuizione metafisica a cui fin dalla sua origine si riferisce e a cui deve, consapevolmente o no, appoggiarsi sempre in tutto il suo svolgimento.

Giacchè si può bensì, come abbiamo osservato, considerare e fissare il momento dell'opposizione tra pensiero e logo; ma l'opposizione non ha significato se non in relazione alla medesimezza in cui deve risolversi e che presuppone. Non è possibile rappresentarsi un pensiero che si risolverà nel logo e sarà vero, se non si guarda questo pensiero come, per così dire, una linea determinata; e determinata, come solo può essere ogni linea, mediante due punti: uno dei quali in questo caso sarà la medesimezza che precede, e l'altro la medesimezza che segue all'opposizione di pensiero e logo. Non c'è metodo d'una scienza, che non sia determinata, e non sia perciò tutta presente alla mente, ancorchè non esplicitamente esposta in tutte le sue parti, quando per semplice astrazione ci si sforzi di definire il metodo solo [1]. E la metodologia (generale e speciale) è una degenerazione della logica formale sorta in Aristotele accanto alla metafisica.

Nè più giustificata è la tradizionale distinzione tra verità materiale e verità formale del pensiero, intendendo per materiale la verità del pensiero conforme all'essere o logo obbiettivo, e per formale la verità di un pensiero in sè, congruente e coerente nelle sue varie parti, astrazion fatta da

---

[1] Cfr. il mio *Sommario di Pedagogia come scienza filosofica*, vol. II, Bari, Laterza, 1914, pp. 125-8.

ogni ragguaglio con l'essere. Non c'è pensiero formalmente raffigurabile senza relazione di sorta con l'oggetto di cui possa esser pensiero; e tutto il presente libro dimostra il contenuto metafisico della pretesa logica puramente formale legata al nome di Aristotele.

7. Distacco del logo soggettivo dall'oggettivo.

Cominciamo a vedere quale atteggiamento assume il concetto della verità, appena il pensiero si stacchi dal logo, pur essendo destinato a ricongiungervisi. È chiaro che il distacco non può aver altro significato che l'esclusione della verità dal pensiero (soggettiva), e la concentrazione di essa nel seno del logo (oggettivo). Non già, torniamo ad insistere, che, anche così sequestrata dallo spirito, possa la verità rompere ogni rapporto con esso; ma il pensiero, nella prima sua opposizione ingenua al logo, non ha coscienza dell'immanenza della verità in sè, e non vede quindi rapporto tra sè e la verità stessa se non come rapporto meramente estrinseco ad entrambi i termini.

Conseguenza di quest'astratta posizione della verità nella sua relazione col pensiero è: 1° che questa relazione divenga, agli occhi del pensiero, accidentale; 2° che la verità, quindi, da rapporto tra due termini venga a rappresentarsi come un termine solo; 3° che infine quella medesimezza dei due termini, che dovrebbe essere un processo, si muti in uno stato, in un essere, in un presupposto. Ma è bene chiarire ad uno ad uno questi tre punti.

8. La verità indipendente dal pensiero.

Il pensiero che si distacchi dal logo, e concepisca la verità quale termine del proprio processo, si rappresenta questa verità come quella che deve sì essere scoperta da esso, ma potrà essere scoperta solo in quanto è quella medesima verità, prima e dopo scoperta. Di guisa che lo scoprimento di essa non àltera nè il suo essere, nè la sua essenza; che se

il rapporto, in cui la verità è per entrare col pensiero, importasse in lei modificazione, o facendola essere, o facendola essere altrimenti da quel che prima non fosse, quella verità non sarebbe più raffigurabile come un punto fermo e già determinato, al quale il pensiero possa e debba rivolgersi.

Il rapporto dunque tra verità e pensiero c'è bensì, ma non essenziale al concetto della verità. Nè potrà dirsi essenziale al concetto del pensiero: tant'è che questo può essere sì vero e sì falso, non essendo per sua natura in intima attinenza con la verità, nè con l'errore.

La verità, pertanto, è bensì intelligibile; ma questa intelligibilità dice una relazione solo a un possibile intelletto (reale magari, ma trascendente, come intelletto divino), e non al pensiero che ha da concepirla, di là dalla sua sfera soggettiva, come in se medesima intelligibile.

Conclusione: la verità in sè non ha relazione col pensiero (col pensiero in atto, per cui è verità, e che ad essa volgesi).

9. La verità, non rapporto, ma termine di rapporto.

Se così è, la verità, che noi abbiamo definita come rapporto, non puro pensiero subbiettivo nè puro logo obbiettivo, non soggetto nè semplice oggetto, ma sintesi di questi due termini conguagliati dal processo del conoscere, per cui, secondo l'espressione platonica, il pensiero dice l'essere com'è; questa verità ci si trasfigura in un termine solo del rapporto, che assorbe in sè tutto il valore della verità, non lasciando fuori di sè altro che un termine, spoglio d'ogni significato logico, qual'è il soggetto col suo desiderio insoddisfatto della verità. Si potrà continuare a dire che questa verità è il termine del pensiero o la norma, che è proporzionata perciò alle leggi del pensiero: ma, considerato il rapporto come accidentale, esso non potrà mai aggiungere nulla al logo obbiettivamente inteso: e questo, come tale, nella sua astratta unità, resterà *tutta* la verità.

10. La verità come unità indifferenziata, e la sua definizione classica.

La conclusione finale è, che il logo sarà verità come presupposto del pensiero, non come medesimezza di un termine con l'altro: che, cioè, questa medesimezza, che si vedrà sempre ripullulare dal seno stesso dell'astratto termine unico, non sarà più intesa (come solo è veramente possibile che s'intenda) quasi l'immedesimarsi del differente, sibbene come l'indifferenziamento dell'astratto uno, che è seco stesso identico, non perchè vinca e risolva alcuna differenza che sorga dal suo interno, ma perchè, impietrato e astratto com'è, non ha in sè differenza da riassorbire.

Questo il concetto della verità trascendente, che giace nel fondo della classica definizione scolastica, ereditata dal platonismo e pienamente rispondente al punto di vista dell'antica filosofia che s'è definito di sopra [1]: *veritas intellectus*, come disse Tommaso d'Aquino [2], *est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est*. Definizione, che il potente ingegno dell'Aquinate si sforza di ravvivare facendo della *res* una realtà non affatto esteriore e indifferente al pensiero, anzi la realtà conosciuta in sè, perchè derivante da quella *scientia Dei* che è *causa rerum*. Ma i suoi sforzi non mutano la situazione fondamentale del pensiero (in atto) di fronte alla *res* (considerata non per quel che è in sè, prodotta dall'intelletto divino, ma per quel che è rispetto all'intelletto umano che la conosce): situazione, per cui da un lato c'è l'intelletto, dall'altro la cosa; e poichè la cosa è tutto, l'intelletto allora è nel vero quando si adegui alla cosa.

Lo stesso concetto, dopo quasi sei secoli, si ritrova (per addurre in esempio un altro gran nome) nel Rosmini, il quale, come tanti altri, chiama criterio della verità quella « re-

---

[1] Introduzione, cap. II.

[2] *Contra gentiles*, I, 59: cfr. GENTILE, *I Problemi della Scolastica*, Bari, Laterza, 1913, p. 94 e ss.

gola, coll'uso della quale si può discernere il vero dal falso »: regola suprema, immediata, « che non abbia bisogno di mutuare la sua efficacia da qualche cos'altro diverso da sè e che sia evidente, cioè contenga una necessità oggettiva, secondo la quale non si possa a meno di reputar vero ciò che le è conforme, falso ciò che le è difforme »[1]. E poichè per lui si conosce checchessia, in quanto si conosce prima di tutto che è, e l'essere (ideale) è quindi la forma d'ogni cognizione, anche per lui la formula del criterio della verità è nella proposizione: « Quello che apprende lo spirito umano è vero se è conforme all'essere, ed è falso se non gli è conforme ». Proposizione equivalente alla definizione testè riferita, ma che il Rosmini s'affretta a commentare dimostrando in maniera esplicita che la verità, in tale posizione, non è propriamente la conformità, ma il modello a cui lo spirito dee conformarsi[2]: l'unico termine astratto, o logo obbiettivo, come già s'è chiarito.

11. Sopravvivenza del concetto antico della verità trascendente nella filosofia moderna immanentistica.

Si noti bene per altro che questo non è solo il concetto della verità proprio degli Scolastici e dei filosofi educati sui dottori latini del Medio Evo. Questo concetto, com'è in Platone e in Aristotele, si ritrova nei tempi moderni in Descartes e in Bacone, si ritrova anche in Kant, e perfino in Hegel;

---

[1] *Logica*, nn. 1044-87.

[2] Egli dice: « Ma anche indipendentemente da questa dimostrazione e per un'altra via si può provare che l'essere è la verità. Che cos'è la verità? In questa domanda c'è anche la risposta. Poichè, domandando che cos'È, si viene a dire che quando noi diciamo quello che ella È, abbiamo risposto alla domanda. Ma l'essere è appunto ciò che È, e che è per essenza, perchè è l'essere. Se quello che È, È quello che È, dunque quello che È, è la verità: dunque l'essere è la verità ». E avverte in nota che « queste dimostrazioni sono riflesse, e non danno già all'essere la verità, ma sì mostrano che egli è la verità anteriormente ad ogni dimostrazione » (n. 1048 e *n*).

si ritrova nei recenti positivisti, e giace in fondo al pensiero comune con la forza d'una fede profondamente radicata: poichè non pare si possa altrimenti salvare e garantire l'oggettività del vero (che è la sua necessità e universalità, ossia quel δεσμὸς platonico, onde preme allo spirito legare e rinsaldare la verità, che è la sua vita e la vita del tutto, poichè tutto è in quanto è vero), se il vero non si proietta di là dal pensiero attuale.

Si noti altresì che il concetto della verità trascendente può assumere un doppio aspetto, secondo che la metafisica, su cui si fonda, è materialistica o idealistica; secondo che suppone quale forma fondamentale del conoscere la sensazione, ovvero la ragione o intelletto. Il materialista si sforzerà, attraverso la sensazione e processi logici aderenti alla norma della sensazione, di far coincidere la conoscenza con la realtà spaziale, ossia con la verità in cui per se medesimo si può dommaticamente ritenere intelligibile la realtà che col suo meccanismo genera la sensazione. L'idealista metafisico, intellettualista, procurerà con una forma di cognizione metempirica immediata (idee innate) di rendere possibile la congruenza del pensiero con le idee, ossia con la verità in cui dommaticamente egli presume intelligibile la realtà ideale. Ma l'uno e l'altro hanno una verità esterna al pensiero e già costituita quale verità nella sua esteriorità, ἐν βυθῷ, come disse uno degli antesignani del materialismo, Democrito[1]. E l'uno e l'altro in sostanza fanno della cognizione (sensibile o intellettuale che si dica) un intuito: la cui essenza consiste nell'immediatezza del rapporto conoscitivo tra soggetto o oggetto. Immediatezza che ha questo significato: che il soggetto non introduca nella verità nulla di suo, mediante suoi processi, estranei alla natura trascendente della verità, posto che questa sia già assoluta e perfetta in sè in guisa che ogni

---

[1] Ἐτεῇ δὲ οὐδὲν · ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀληθείη: DIOG. L. IX, 72; cfr. CICER., *Acad. pr.*, II, 32: *Naturam accusa, quae in profundo veritatem, ut ait Democritus, penitus abstruserit.*

elemento soggettivo non possa essere in lei se non un'intrusione e una causa di perturbamento.

L'intuito può dirsi il primo corollario gnoseologico dell'astratto concetto della verità concepita trascendente al pensiero: poichè, se la verità è tutta di là del pensiero, ne segue immediatamente che vera cognizione potrà essere soltanto quella in cui non intervenga attività di sorta del soggetto, e questo piuttosto sia fatto soggetto dalla presenza automatica (evidenza) dell'oggetto.

Tale la concezione del conoscere in Platone e in tutta la sua scuola. Tale pure la concezione del conoscere in Aristotele, che fa dell'anima, prima della sensazione, una *tabula rasa*; e quando essa abbia raccolta come anima sensitiva tutto il materiale della conoscenza, ne fa una semplice potenza di conoscere che ha bisogno, come s'è ricordato, dell'accessione estrinseca dell'eterno intelletto per conoscere in atto. E tutto l'innatismo o razionalismo, da una parte, come tutto l'empirismo, dall'altra, che dopo Platone e Aristotele per venti secoli si contrastano il campo, muovono sempre, con temperamenti talvolta, ma insufficienti a scalzare dalla base il concetto della trascendenza della verità, da questa idea di un conoscere, in cui non solo la prima parte, ma il tutto spetti all'oggetto, e il pensiero non sia se non passività e contemplazione affatto inoperosa.

12. Assurdo di tale concetto.

Tale concetto della verità, è agevole argomentarlo da tutto ciò che abbiamo premesso intorno alla sua genesi ideale, è assurdo. E con la sua impensabilità esso è stato uno dei fermenti del pensiero speculativo; una, voglio dire, delle cause più efficaci del suo svolgimento storico. La teoria dell'intuito invocata a garantire l'oggettività (necessità, universalità) del pensiero, cioè la sua verità, pare che riesca all'intento: ma la verità che esso può garentire, rimane un nome vano. Giacchè la verità che si cerca è quella del pensiero; e il pensiero nell'intuito non c'è più. Il pensiero, che si concepisce come

intuito per affisarsi tutto nel proprio oggetto, fa astrazione da se stesso, e cioè sopprime se stesso sopprimendo anche l'oggetto, termine del suo affisarsi. Certo, lo sopprimerebbe, se riuscisse infatti a sopprimere se stesso, facendo astrazione da quell'attività con cui pone sè e l'oggetto, l'uno di fronte all'altro, senza termine medio. Dove, senza che ne abbia coscienza riflessa, il vero oggetto non è il contenuto dell'intuito (di un intuito irrealizzabile), ma questo rapporto in cui si fa consistere l'intuito; rapporto tra due termini, pensati entrambi dall'attuale soggetto, mercè un laborioso processo dottrinale, che non è davvero niente d'immediato, anzi una faticosa filosofia (non sofia!) del pensatore che parla di questo intuito.

Capitolo II

LA VERITÀ IMMANENTE

1. Conciliazione della trascendenza del vero con l'attività dello spirito.

L'assurdo della verità trascendente porta il pensiero al concetto opposto della verità immanente, quando non lo abbandoni nello scetticismo; che però non può essere mai se non dubbio che spinga di collo in collo, come dice Dante: cioè principio d'un nuovo filosofare positivo. Ma la verità immanente a gran fatica si libera dalle spire della filosofia che avvolge il pensiero e lo affigge e stringe a quell'ideale inattingibile d'una verità estrasoggettiva.

Il concetto della verità immanente non si conquista d'un tratto; poichè, di fronte alle difficoltà derivanti dalla prima concezione, il pensiero non può adergersi a una coscienza della propria autarchia, che non sia meramente negativa e scettica. Se la verità, che noi dovremmo attingere, è quella che, supposta affatto esterna al soggetto, riesce inattingibile perchè sopprime il soggetto, e se il soggetto intanto vien messo a questo sbaraglio dalla esigenza profonda di una verità che per essere tale debba trascendere il soggetto, il problema che prima si presenta è quello di conciliare la trascendenza del vero e l'attività dello spirito. Questa la prima forma della ricerca d'una verità che sfugga all'assurdo dell'astratta trascendenza.

2. *Veritas adaequatio intellectus et sensus* ovvero *intellectus et intellectus.*

È possibile infatti, e storicamente è stato più volte sperimentato, il tentativo di non sopprimere nè la trascendenza del logo nè l'energia dello spirito per cui il logo vale. E questo tentativo s'è fatto in passato sì rispetto alle concezioni materialistiche come rispetto alle concezioni idealistiche della metafisica. Si può considerare per la forma caratteristica della metafisica moderna. L'empirismo moderno infatti non fa stregua del conoscere, *sic et simpliciter*, la realtà materiale esterna; assevera anzi di non aver modo di conoscere questa realtà e non poterla perciò ritenere, per cognizione che ne abbia, nè materiale nè ideale. La sua realtà, norma della cognizione, è la sensazione, la quale non è rispecchiamento dell'esterno, bensì il punto di partenza della cognizione; in guisa che la verità consiste non nell'*adaequatio intellectus et rei*, ma nell'*adaequatio intellectus et sensus*. Kant stesso, contro l'idealismo soggettivo di Berkeley, afferma l'oggettività esser salva nel suo idealismo trascendentale, perchè questo fonda la cognizione, per quanto elaborata del soggetto, sui dati sensibili, che non sono produzione dello stesso soggetto. Locke, il maggiore rappresentante del moderno empirismo, poggia tutta la sua dottrina del conoscere sulla distinzione delle idee semplici, dati elementari dell'esperienza, dalle idee complesse, che non aggiungono nulla alle semplici. Hume, l'assertore più rigido di questo concetto dell'empirismo, nega la validità obbiettiva dei rapporti tra i dati forniti dalle sensazioni, poichè i rapporti non sono dati. Sicchè la verità è nella sensazione, considerata, non come un *posterius* (attestazione del mondo esterno), ma come un *prius* assoluto del processo conoscitivo.

E quello che Locke dice dal punto di vista empirico, lo dice Cartesio dal punto di vista idealistico, aprioristico. L'intelletto, anche per lui, costruisce, con le sue sintesi, ma senza aggiunger nulla alle idee, oggetto di immediato intuito, e che non sono, al dire di Cartesio, « distinte dalla

nostra facoltà di pensare »[1]. E il motivo di questo concetto è largamente svolto nella dottrina giobertiana della riflessione, che presuppone l'intuito della verità, costitutivo della stessa essenza dell'intelletto; il quale da solo non è cognizione, ma cognizione diventa mediante la riflessione che lo porta a grado a grado alla coscienza attraverso il procedimento scientifico. Anche per l'idealista perciò la verità non può dirsi più propriamente *adaequatio intellectus et rei*, anzi piuttosto *intellectus et intellectus*.

3. Difficoltà di questa nuova posizione.

Questo tentativo immanentistico conserva tuttavia i difetti della concezione della trascendenza assoluta, perchè, chi ben guardi, la rivendicazione che esso fa dell'energia del soggetto, è solo apparente. E però nel capitolo precedente si asserì che in sostanza il concetto della verità trascendente sopravvive anche nei sistemi della filosofia moderna, quantunque a questi non manchi la consapevolezza dell'assurdo d'un tal concetto condotto agli estremi. Il dato intuitivo (sensibile o ideale) raddoppia piuttosto, anzi che diminuire e tanto meno eliminare, le difficoltà inerenti all'essere, democriteo o platonico, termine del pensiero. Le raddoppia, perchè esso non è la cognizione (e lo dimostra Hume); e non è nè pure quella riposta verità che esso sta a rappresentare nel soggetto: in guisa che all'unica dualità da cui moveva il puro concetto trascendente, ne sottentrano due: x (realtà) e dato intuitivo; dato intuitivo e cognizione.

Il dato, per proteste che si facciano di non volerlo trascendere, e di considerarlo piuttosto come il principio (principio d'una conoscenza puramente fenomenica, come dice l'empirista), per industria che si ponga (per es., in Descartes)

---

[1] « Non enim unquam scripsi vel iudicavi, mentem indigere ideis innatis, quae sint aliquid diversum ab eius facultate cogitandi »: DESCARTES, *Notae in Programma quoddam*, in *Oeuvres*, ed. Adam - Tannery, VIII, 353.

a immedesimarlo con lo stesso intelletto, rimane sempre un dato, che suppone il dante, un'attività esterna al soggetto. Il maggiore sforzo per tagliare i ponti, per così dire, dietro al dato, e costringere il soggetto a far assegnamento su quello solo che è al di qua di esso dato, fu quello di Kant, che pure fonda l'oggettività della materia dell'esperienza nel noumeno. Descartes arriva a dire che « la conoscenza intuitiva è un'illustrazione dello spirito, ond'egli vede nella luce di Dio le cose che a questo piace di scoprirgli mercè un'impressione diretta dello splendore divino sul nostro intelletto, che in ciò non va considerato come agente, bensì soltanto come ricevente i raggi della divinità »[1]. Ed ecco che riproduce tal quale la posizione platonica, per cui non è l'anima che fa le idee, ma sono le idee (l'essere) che fanno l'anima.

D'altra parte, qual è il motivo che spinge l'empirismo moderno ad opporsi al dommatismo della dottrina delle idee innate e d'ogni cognizione a priori, se non il concetto che l'attività spirituale, per sè, è un'attività vuota, e che tutto il suo contenuto debba prevenire a lei dall'esterno mediante la sensazione? Noi non conosceremo il *come* e il *quale* di quest'essere esterno, che limita lo spirito e lo governa (benchè, una volta concepitolo come esterno, abbiamo con ciò determinato la qualità sua, perchè, negato lo spirito, non resta che la molteplicità della materia spaziale)[2]; ma ne sapremo bene il *che*: poichè sapremo che senza di esso non sorgerebbe in eterno in sensazione. E allora abbiamo, come a dire, due principii (o verità) al nostro conoscere: un primo principio (πρὸς ἡμᾶς), che sarà il *dato*; e un secondo principio, a cui si appoggia il primo, e che sarà il *dante*. Il quale sarà poi il vero e assoluto principio, senza del quale cadrebbe tutta la verità del conoscere.

E chi proverà questo secondo principio, radice del primo? Si argomenterà dall'intelletto? Ma se l'intelletto ha la sua base legittima nel primo principio, prescindendo dal quale esso

---

[1] *Oeuvres*, V, 136.
[2] Vedi *Teoria generale dello spirito*[3], p. 111 e ss.

cade nel vuoto! Ecco il dommatismo della verità trascendente che risorge col suo assurdo insanabile.

Ancora. Il dato non è l'attività elaboratrice del dato: l'intuito, per usare il linguaggio giobertiano, non è la riflessione. L'intuito è tutto, e la riflessione deve adeguarsi all'intuito. Ma, posta la qualità, *hic Rhodus, hic salta*: o si resta nella dualità, e non c'è intuito per la riflessione, e non c'è conoscenza, perchè questa è la riflessione sull'oggetto intuito; o si abolisce la dualità, risolvendo affatto la riflessione nell'intuito; e rimane il solo intuito, senza riflessione; verità calata bensì, miracolosamente, dentro il soggetto, ma giacente qui, inafferrabile alla coscienza, ossia riproducente in questo spirito così, fantasticamente, concepito, la stessa posizione di dianzi tra lo spirito e il suo opposto, la quale rende impossibile lo spirito: e quello che nel seno dello spirito rimarrebbe a rappresentare la funzione veramente spirituale, vien soffocato dall'oggettività del vero, contenuto dell'intuito.

4. Dottrina di Protagora.

Ne segue che la verità, se ha da essere verità della cognizione, non dev'essere presupposta alla cognizione, nè fuori, nè dentro allo spirito; poichè una verità presupposta all'atto conoscitivo dentro di esso spezza lo spirito in due parti tanto diverse e tra loro opposte, quanto si possono pensare che siano lo spirito e una realtà esterna al medesimo. La verità non presupposta all'atto del conoscere è la verità immanente, della quale il primo assertore nella storia della filosofia è stato Protagora d'Abdera. Ma il suo concetto dell'immanenza della verità, riecheggiato a volta a volta in tante teorie gnoseologiche della filosofia moderna, è più adatto a dimostrare come non dev'essere, anzi che a chiarire come debba piuttosto essere concepito questo concetto essenziale d'ogni vera logica.

La sua celebre sentenza messa al principio dell'opera che sappiamo aver egli scritto sulla *Verità*, che « di tutte le cose misura è l'uomo, di quelle che sono come sono, e di quelle

che non sono come non sono », negava, secondo l'esposizione che ne fa Platone nel *Teeteto*, l'antecedenza d'un essere al conoscere, fatto consistere nel puntuale incontro dell'agente (oggetto) col paziente (soggetto del conoscere) nel perpetuo moto di tutto. Sicchè l'essere conosciuto in tanto è, ed è quello che è, in quanto conosciuto. Non già che il soggetto lo ponga: poichè il soggetto stesso è quel determinato soggetto di quella determinata conoscenza in funzione dell'oggetto in cui s'incontra; ma senza il soggetto, a cui l'oggetto si riferisce, nè anche questo è possibile: o, più precisamente, fuori del rapporto, in cui l'oggetto è pel soggetto e questo per quello, non c'è, nè è concepibile oggetto, nè soggetto. Per fissare la dottrina di Protagora si può dire che la realtà per lui è relazione, e questa relazione è, o vuol essere, conoscenza.

5. La verità di Protagora è relazione, ma non è conoscenza.

In tale dottrina, che si suol denominare antropometrismo o soggettivismo, e che meglio si direbbe relativismo (come correlativismo), il concetto della verità trascendente pare sia sparito. A questo titolo Platone la combatte, prendendosene giuoco con l'opporre che se vero è quel che pare a ciascuno, Protagora dovrà pure convenire che vera sia pel suo avversario la dottrina contraria, in quanto anch'essa all'avversario par vera. Obbiezione che Protagora, se realmente, come con la solita ironia immagina Socrate nel dialogo platonico, avesse potuto levar il capo dalla tomba, avrebbe potuto ribattere benissimo con quella stessa risposta che ad analoga obbiezione oppone il nostro Gioberti [1]: dove questi prevede che alla sua dottrina della poligonia del cattolicismo, per cui sono da ammettere tanti cattolicismi, quanti gli uomini che lo abbracciano, si obbietterà che « il papa, i vescovi, ecc. non intendono il cattolicismo a questo modo »; e replica: « Coloro

---

[1] Gioberti, *Nuova Protologia*, a cura di G. Gentile, Bari, Laterza, 1912, vol. II, p. 155.

che mi fanno questa obbiezione, non m'intendono; rispondo che, se lo intendessero a mio modo, non avrei ragione, ma torto ». Nel convenire appunto che per suo conto Socrate abbia ragione contro di lui, Protagora dimostrerebbe la superiorità della sua dottrina su quella di Socrate: infatti, secondo questa dottrina, se ha ragione Socrate, Protagora ha torto; secondo, invece, quella di Protagora, ha ragione Protagora, e perciò ha ragione anche Socrate.

La dottrina di Protagora non è direttamente scettica, come apparisce a Platone; ossia non è scettica per la ragione che crede Platone. E di fronte all'Eleatismo, che Platone vuol rinnovare nel mondo ideale, Protagora rappresenta senza dubbio un principio superiore. Ma la sua dottrina non si sottrae davvero al presupposto della verità trascendente, che è la base dell'Eleatismo e del Platonismo, e non può quindi superare quella posizione negativa del pensiero che fa d'uopo superare affinchè il suo relativismo riesca a una dottrina del conoscere positiva, e non, in fondo, scettica.

L'uomo di Protagora, misura di tutte le cose, non è vero e proprio soggetto del conoscere: bensì esso stesso, uno degli oggetti presenti al soggetto che è attualmente tale. Per raggiungere il concetto di questo reale soggetto occorrerà la evoluzione millenaria dell'idea cristiana. In sostanza, nel pensiero di Protagora ci sono due soggetti (due uomini), radicalmente distinti e diversi: uno è quello che costruisce la dottrina che abbiamo accennata, e vede il soggetto sorgere dal cozzo degli atomi, eternamente in moto e tra loro cozzanti; l'altro, questo soggetto fluttante nel flusso del reale. Egli riconosce come soggetto (ἄνθρωπος μέτρον) quest'ultimo, e non ha neppur coscienza del primo. Non era possibile averne coscienza senza proporsi in tutt'altro modo il problema della misura di tutte le cose, o del conoscere. Ossia, il suo uomo è una cosa tra le cose (πάντων χρκημάτων), e non propriamente il soggetto. E quindi, facendo sistema con le cose, esso viene assorbito in una realtà, che è tutta oggetto, non soggetto del conoscere; e lascia fuori di sè il processo conoscitivo (la *Verità* che scrive Protagora), come una superfetazione del reale,

qualche cosa che non ha posto nel vero essere, e a cui, per sforzi che ei faccia di adeguarsi alla verità, questa rimane eternamente inattingibile: proprio come nella posizione a cui Protagora intende contrapporsi.

6. Lo scoglio dell'immanentismo.

Perciò, come abbiamo avvertito, l'immanentismo protagoreo ci dimostra il difetto che deve evitare l'immanentismo il quale voglia davvero sfuggire all'assurdo della trascendenza, ma non ci fornisce l'esatto concetto della verità immanente. Il quale però, almeno nel suo carattere fondamentale, scaturisce dalla nostra critica del protagorismo. La verità, il logo è relazione; ma relazione che sia conoscenza; quale è possibile soltanto se relazione tra oggetto e soggetto: relazione a priori, la quale pone i suoi termini, e non li presuppone. Ormai è chiaro che: 1° una verità trascendente il soggetto non è verità o realtà conoscibile; 2° nè è verità una verità immanente al soggetto, ma trascendente l'atto del soggetto conoscente; 3° nè è verità una verità immanente al soggetto stesso come conoscere, ma trascendente l'attualità di questo conoscere in una concezione naturalistica del pensiero. La sola verità che noi possiamo abbracciare e legare con ferrea catena, secondo il legittimo desiderio di Platone e l'eterno bisogno dell'uomo, è quella che nasce e si sviluppa col soggetto, in quanto conoscere in atto.

7. Il dualismo della verità e della sua norma e il difetto della verità come fatto.

Ma questo carattere non basta certo a chiarire l'essenza della verità. La quale, immanente all'atto del conoscere, che è come dire al soggetto che l'apprende, non dev'essere l'astratto opposto del logo trascendente: perchè i due opposti anche questa volta si confonderebbero e sarebbero la stessa cosa. E convien fin da principio insistere su questo punto, perchè la forza che ha spinto in ogni tempo e spinge

tuttavia lo spirito umano a collocare la verità in alto, fuori d'ogni vicenda mutevole del soggetto, è la fuga appunto di quel che costituisce agli occhi nostri il gran difetto dell'astratto logo trascendente. Non è la caducità del soggetto che spinge verso l'oggetto: il soggetto cade, ma risorge: sbaglia, ma si corregge; e allo stesso Platone il regno della generazione e della morte, del transeunte e caduco, si rappresenta splendidamente nel *Convito* come un'ascensione di grado in grado per la scala d'Amore verso le idee, l'eterno e il divino. Che c'importerebbe di perdere una verità, una di quelle caduche verità che soltanto pare possano germogliare nel terreno del soggetto, se per ognuna che ne perdiamo, se ne acquista una di maggior valore, quale è appunto quella che scaccia la precedente? Egli è che la cognizione del soggetto non ragguagliata a un modello superiore alla cognizione stessa è un fatto bruto e senza valore, che non si può giudicare come vero in contrapposto all'errore.

Diventa un fatto, che non può essere più misurato: quello appunto che è il logo in sè, di là dal pensiero: verità che è quel che è, non come posizione di sè, in quanto esclusione del suo contrario (l'errore), ma essere immediato, e perciò privo d'ogni valore.

Affinchè, dunque, il soggetto che ha in sè la verità, non sia quel che teme chi si rifugia nel concetto della verità trascendente, non dev'essere nè pure quello che fa, viceversa, rifuggire da questo concetto: non dev'essere niente di immediato. L'immanentismo deve sorpassare la dualità, che abbiamo additata nella concezione della verità trascendente, data la quale non è più possibile quell'unità di pensiero e di logo, in cui la verità consiste; ma non deve sopprimere ogni dualità per affermare questa unità. La quale non sarebbe poi altro che l'unità astratta, che solo è afferrabile da chi si propone quella tale dualità. È forza che l'astratta dualità ceda il luogo a quella concreta dualità, la quale anzi che contenere l'unità (una e un'altra unità), essa stessa è contenuta nell'unità. Il pensiero può essere in possesso, o se si vuole, in presenza della verità, a patto di avere

dentro di sè questa verità non come il suo essere immediato, ma come il suo proprio processo, che è unità sintetica, posizione di sè in quanto insieme posizione di altro.

8. Il principio della teorica volontaristica della verità.

A quest'intimità del vero al soggetto come posizione di sè mirò la dottrina profonda svolta nel Medio Evo da Duns Scoto, ripresa nell'età moderna da Cartesio, nonchè dal nostro Rosmini; dottrina d'ispirazione schiettamente cristiana, e che si può dire la dottrina volontaristica della verità. La quale si fonda su questo concetto, che la verità vale come verità quando non è il presupposto, ma l'affermazione dello spirito nella sua libertà. Cartesio muove, lo abbiamo visto, dalla concezione della verità trascendente, e le idee, che sono la verità, vengono intuite, secondo lui, dall'intelletto. Ma, data l'immediatezza dell'essere, data l'immediatezza dell'intuito intellettuale, dato che la verità è già in noi, senza l'opera nostra, come spiegarsi l'errore? Chè se sbagliare non si può, la verità non è vera. Ed ecco venire al soccorso dello spirito inteso come intelletto un'altra attività.

Gli errori dipendono, dice Cartesio [1], « dal concorso di due cause, cioè, della potenza di conoscere che è in me, e della potenza di scegliere, o del mio libero arbitrio: cioè del mio intelletto e della mia volontà. Giacchè, con l'intelletto solo io non affermo nè nego alcuna cosa, ma concepisco solamente le idee delle cose, che posso affermare o negare ».

Tutt'al più, dirà il Rosmini [2], io, col solo intelletto, pronuncio giudizi possibili, ma non giudizi reali: per i quali occorre assentire o dissentire da quei giudizi. E questo si fa per mezzo della libertà di scelta, propria del soggetto in quanto volontà, che interviene ad affermare o negare, se-

[1] *Medit. IV* in *Oeuvres,* IX, 45.

[2] *Logica*, n. 87. Sulla dottrina rosminiana del riconoscimento libero, e perciò moralmente valutabile, del vero, cfr. le mie *Osservazioni* in Rosmini, *Il principio della morale*², Bari, Laterza, 1921, p. 209 ss.

guire o fuggire, e per cui soltanto è possibile che il soggetto aderisca al contenuto dell'intelletto, e affermi quindi la verità, o che, lasciandosi attrarre dalle fallaci apparenze delle cose sensibili (poichè essa spazia di là dai limiti entro i quali è chiusa la semplice cognizione dell'intelletto), non vi presti la sua adesione e cada quindi in errore. L'adesione, il riconoscimento della verità, per cui solo è concepibile la distinzione, essenziale alla verità, tra verità ed errore, non è un semplice fatto meccanico ed immediato, poichè è celebrazione di libertà del soggetto. La volontà non aggiunge nulla al conosciuto dell'intelletto; ma, da morto obbietto di contemplazione, ne fa un bene, un valore, un che di vivente nella vita del soggetto che l'assume in sè.

« A quella guisa », dice il Rosmini [1] « che un uomo, introdotto in una stanza piena di cose di gran valore, dove tuttavia ci avessero tra molte rare gemme mescolate de' vetri, e gli fosse dato facoltà prendersi quella parte de' tesori che a lui meglio paresse, si farebbe prima a contemplare tante ricchezze procurando di discernere le vere dalle false, e poi s'approprierebbe quelle che gli sembrassero vere gioie: così accade delle cognizioni e delle opinioni, che altro è l'atto dell'intuirle semplicemente e altro l'atto di esaminarne il valore, ossia di pesare le ragioni de' giudizi possibili, ed altro ancora l'atto del prendersele e farle proprie e personali, che è l'assenso. L'indole propria dell'atto di vedere colla mente, consiste in questo, che con esso gli oggetti si riguardano in sè, senza relazione col soggetto: laonde non si può dire ancora che gli oggetti intuiti sieno dell'intuente. Ma quando il soggetto non solo intuisce, ma fa altresì l'atto d'assentire, con quest'atto egli unisce sè agli oggetti, che pur sono senza di lui, e vi si sottomette come alla verità: accetta personalmente gli oggetti come veri, e come tali anche amabili, e norme a cui conformare se stesso. In questo fatto, col quale l'ente intellettivo aderisce tutto agli oggetti, aumentando così il proprio essere

---

[1] *Logica*, n. 301.

soggettivo colla partecipazione dell'essere oggettivo, giace un grande arcano ».

Non si potrebbe esprimere meglio l'astrattezza della verità come posizione intellettuale immediata (oggetto d'un vedere); e la concretezza e la vita che essa acquista nell'atto libero della volontà che la fa sua, aumentando il proprio essere soggettivo, cioè ponendo, a rigore, se stessa come quella tale volontà affermatrice e valutatrice. Il sottomettersi alla verità non dipende dall'esserci la verità; bensì dal riconoscerla che fa il soggetto come tale; riconoscimento, prima del quale la verità può essere intuita, ma senza essere dell'intuente, cioè senza potersi dire tuttavia in relazione col soggetto, per cui dev'essere verità. Di qui parrebbe che la verità non astratta, come è possibile, ma concreta, come quella che essa è sempre, in quanto è legata all'animo nostro e lega l'animo nostro, fosse creata dalla volontà nell'atto di creare se stessa.

9. *Veritas adaequatio voluntatis et intellectus.*

Ma la dottrina volontaristica della verità (*adaequatio voluntatis et intellectus*) incorre nel duplice difetto della teoria della verità come *adaequatio intellectus et intellectus*; e non riesce a fondare il giustissimo principio, a cui accenna, della unità di libertà e di verità. In essa infatti perdura l'astrattezza (bisogna dir così) del concetto originario della volontà, quale si trova, p. e., in Paolo Tarsense, per cui lo spirito (come volontà) dovrebbe esser tutto. Si pone infatti questa grande esigenza; ma lo spirito ha di contro di sè il suo limite, la natura, la carne, il peccato: che sono, non prodotto dello spirito, ma presupposto suo, antecedente, rispetto al quale esso è perciò, non volontà (spirito produttore del suo mondo), ma intelletto (spirito spettatore passivo del suo mondo). Ora, la volontà che sia soltanto volontà, lasciando fuori di sè e accanto a sè l'intelletto, non può essere vera volontà: tale essendo la natura prepotente dello spirito, di dover esser tutto o nulla, assolutamente. *Aut Caesar aut nihil.* La volontà è

volontà se libera, e però creatrice del suo essere; ma, se è con l'intelletto, vuol dire che oltre l'essere che è veramente suo perchè da lei posto, ce n'è un altro, termine dell'intelletto; e quest'altro la limiterà, e ne renderà quindi impossibile la libertà. Dal domma del peccato deriva di necessità, come avremo occasione di ricordare, quello della grazia.

10. Critica del volontarismo.

Così la dottrina dell'*adaequatio voluntatis et intellectus* si fonda, come abbiamo detto, sull'opposizione tra volontà e intelletto: quella infinita e libera, avverte Cartesio, questo finito e determinato. Orbene, senza ripetere qui quello che fu detto già della difficoltà che permane circa il rapporto tra l'intelletto e la verità, termine esterno e presupposto dell'intuito intellettuale, qui ci troviamo innanzi a nuove difficoltà, derivanti dalla nuova opposizione tra intelletto e volontà. La quale è invocata a celebrare un atto di libertà, per cui la verità riesca tutta cosa del soggetto, valore della sua personalità; ma è messa in condizione di non potere esercitare nessuna libertà, e perchè, come facoltà distinta dall'intelletto, si potrà forse pensare che agisca, ma non potrà mai prendere cognizione di quel che è già conosciuto dall'intelletto; e potrà quindi spiegare un'azione ragguagliabile a un puro fatto naturale, ma non un giudizio, quale dovrebbe essere l'adesione o scelta; e perchè, presupponendo, ancorchè astratta e non sua, una verità, quando pur la vedesse, non potrebbe non essere condizionata da essa, e per essa quindi privata della propria libertà.

È inutile mettere a nudo i paralogismi in cui nelle *Meditazioni* s'intrica Descartes volendo mostrare che tanto più la volontà è libera, quanto più chiare ed evidenti sono le cognizioni che essa presuppone. L'osservazione cartesiana vale quel che vale in relazione a quella grossolana e corpulenta maniera di considerare le cose dello spirito, che è propria del pensiero comune. Basta avvertire che la volontà,

com'è intesa per cotesto volontarismo, non crea, nè può creare, ma dee aver innanzi a sè la verità per appropriarsela; sicchè il suo assenso riesce a una forma d'intuito, in cui la libertà rimane un puro nome, quantunque stia a designare un'esigenza vera e di gran momento.

In sostanza, la volontà di fronte all'intelletto rimane essa stessa in una posizione intellettualistica, in modo che quel che non può l'intelletto, a cui essa si oppone e al cui difetto dovrebbe supplire, non lo può neppur lei. Poichè è fermo che, una volta accettata la relazione intellettualistica dello spirito verso la realtà, non è possibile più correggerla con espedienti estrinseci come quello d'una volontà aggiunta all'intelletto. Se lo spirito è in parte intelletto, è tutto intelletto. E la volontà allora davvero è volontà, quando è pure, essa stessa, intelletto.

Capitolo III

LA VERITÀ COME CERTEZZA E COME VALORE

1. Il germe di vero della teoria volontaristica.

La dottrina volontaristica, insufficiente pel suo opporre la volontà all'intelletto, ha tuttavia il gran merito di mettere in evidenza un attributo essenziale della verità, sfuggito a tutto l'intellettualismo antico, quantunque sempre oscuramente incluso nel concetto di verità: l'attributo della spiritualità del valore, e, si può dire, della moralità della verità. Giacchè essa accentua il momento della soggettività del vero, come posizione o dimostrazione della presenza del soggetto nel vero medesimo: che è uno degli aspetti caratteristici della verità immanentisticamente intesa. Il proprio infatti del volontarismo è questa conversione dell'attenzione diretta a cogliere il vero, per dir così, della verità, dal logo al soggetto per cui il logo vale. Al soggetto, si badi, e non più al logo soggettivo o al pensiero pensato dall'intelletto che sia già venuto in possesso del vero. La differenza è di capitale importanza, perchè quando a un logo obbiettivo astratto si è sostituito un logo subbiettivo, nel baratto non si guadagna nulla, come risulta da tutte le analisi precedenti: immediato l'oggetto, immediato il soggetto, sia che si consideri come intuito, sia che si consideri come riflessione, il cui valore è reale solamente quando essa sia adeguata e immedesimata con l'intuito che presuppone. Un soggetto inteso a questo modo non è il soggetto, il cui interesse afferma Platone quando esprime il bisogno di legare la verità. Chi ha questo bisogno e questo interesse è, non il pensiero che

già sia determinato conforme al λόγος ὃς λέγει τὰ ὄντα ὡς ἔστιν; ma chi pensa questo pensiero; la persona che si realizza come una certa attività intelligente nel pensarlo. Il soggetto, insomma, nella sua attualità di soggetto, come autoctisi.

2. Il concetto della verità immanente in rapporto al concetto dello spirito come autoctisi.

Non è caso che questa dottrina risorga nell'età moderna e si affermi con tanto vigore per opera di quel Cartesio, che ben si può dire il fondatore del concetto filosofico del soggetto come autoctisi. Egli stesso vede ed accenna l'intima relazione tra questa sua dottrina della volontarietà della verità e dell'errore, e quella dottrina della certezza, attraverso la quale egli scoprì il nuovo concetto del soggetto, che è in quanto pensa: il cui essere è una generazione identica al pensare. « Esaminando in questi giorni passati », dice infatti nelle *Meditazioni*[1], « se qualche cosa esistesse nel mondo, e conoscendo che dal solo fatto che io esaminavo questa questione, seguiva evidentissimamente che esistevo io stesso, non potevo a meno di giudicare che una cosa che concepivo con tanta chiarezza fosse vera, non già perchè a ciò mi trovassi forzato da alcuna causa esterna, ma soltanto perchè una gran chiarezza era nel mio intelletto, e ne è derivata una grande inclinazione nella mia volontà; e io mi son ridotto a credere con tanto maggior libertà, quanto minore è stata l'indifferenza in cui mi son trovato ». Sicchè la chiarezza estrema della proposizione *Cogito, ergo sum*, per cui Cartesio può sottrarsi al dubbio *de omnibus*, e gittare le basi della certezza della cognizione, è solo un momento astratto della certezza stessa: la quale si compie con l'atto di libertà, che riconosce la chiarezza dell'idea, e cioè ne afferma la certezza.

---

[1] *Medit.* 4ª, in *Oeuvres*, IX, pp. 64-7

3. Il concetto della certezza e la logica della fede.

La certezza, dunque, che col *Discorso sul metodo* (come pure col *Nuovo Organo*) diventa il problema logico principale, e quindi il vestibolo di tutta la filosofia moderna; non è la verità che essa astrattamente presuppone, ma l'integrazione e la concretezza della verità, sottratta per lei al dommatismo proprio, come sappiamo, di ogni realtà intellettualisticamente concepita, e quindi particolare, e non filosofica. La verità d'una logica filosofica non può essere se non questa verità che è contenuto della certezza.

Con questa dottrina si rovescia tutta la logica della fede, propria della filosofia intellettualistica. Per la quale, la verità è certa quando è oggettiva; e la πειθὼ ῥητορικὴ di Gorgia [1] è il surrogato della scienza oggettiva, per lui impossibile. La retta opinione di Platone è creduta vera, ma non è vera, perchè non veduta con quella σύνοψις, che è la funzione mentale caratteristica del filosofo [2], il quale scorge ogni idea nella logica necessità del sistema obbiettivo. La fede è atto soggettivo, che ha valore soltanto pel soggetto; e poichè il soggetto vien concepito come uno dei termini della realtà, nel cui organismo ideale consiste il sapere necessario (come uno dei fatti che sono oggetto della scienza, diremmo oggi, e non come la funzione stessa creatrice della scienza), la certezza del sapere è al polo opposto del soggetto, nella verità trascendente.

La fede così pare un sapere immediato, e perciò particolare, laddove la scienza è mediazione e universalità: mediazione, in quanto sistemazione del particolare nell'universale. Il contenuto della fede è bensì pel soggetto che crede; ma non si dimostra, nè vale perciò universalmente: nè per al-

---

[1] Platone, *Gorgia,* 454 E: persuasione rettorica da cui deriva τὸ πιστεύειν ἄνευ τοῦ εἰδέναι.

[2] Platone, *Rep.* VII, 537 C: συνακτέον εἰς σύνοψῖν οἰκειότητος ἀλλήλων τῶν μαθημάτων καὶ τῆς τοῦ ὄντος. Μόνη γοῦν ἡ τοιαύτη μάθησις βέβαιος ἐν οἷς ἂν ἐγγένηται. Καὶ μεγίστη πεῖρα διαλεκτικῆς φύσεως καὶ μή. Ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ.

tri soggetti, e nè anche pel soggetto stesso, venutegli meno le circostanze e quello stato suo, da cui la credenza germoglia. È evidente che questa attribuzione dell'immediatezza alla fede come adesione del soggetto alla verità sua, e della mediazione, e conseguente certezza, a un logo obbiettivo e per sè stante, ideal termine della cognizione soggettiva, si regge su un presupposto, che è quello innanzi illustrato del concetto della trascendenza della verità. Per cui la verità, in quanto trascendente, è il principio, e la certezza si consegue solo quando il soggetto si spogli di tutta la sua soggettività e si risolva ed annulli nell'oggetto astratto, in cui, mediante la logica, può immedesimarsi.

Ma, una volta chiarito l'assurdo implicito nel concetto d'una verità trascendente, la verità, in quanto tale, diviene essa l'immediato: e la fede, come antitesi della certezza, anzi che atto del soggetto, è l'astrazione che il soggetto fa da se stesso; e la mediazione, viceversa, consisterà nello spiegarsi dell'attività del soggetto per instaurare, convalidare e valutare la verità astratta. Onde parrebbe che la fede antica si trasfiguri nella nuova certezza, e l'antica certezza si trasmuti per i moderni in una pura fede dommatica; se non fosse più esatto dire che nel nuovo concetto della verità si conciliano e unificano gli antichi opposti della fede e della certezza. Giacchè la fede come puro atto del soggetto diventa certezza solo in quanto non è più immediatezza, anzi quella mediazione appunto che l'antico intellettualismo non poteva vedere nell'attività del soggetto, e si affidava di ritrovare piuttosto nell'oggetto.

4. L'unità della fede e della certezza.

Questo infatti convien avvertire molto attentamente: nel movimento filosofico iniziato da Cartesio col dubbio metodico, per giungere alla critica di Kant e al concetto del soggetto attuale (sottratto a ogni presupposto) della nostra filosofia, non si tende già, come può facilmente sembrare a chi intenda le cose grossolanamente, a sostituire la fede della

volontà alla scienza dell' intelletto. Al punto a cui siamo pervenuti, giova rilevare accuratamente il significato di questa unità di fede e certezza, che è la certezza moderna, come concretezza della verità. La quale è concreta — questo ormai è evidente dalle precedenti indagini — se è certa; ed è certa: 1° se è contenuto immanente all'atto libero del soggetto; che è il carattere della fede; 2° se quest'atto importa in sè, e quindi nel suo contenuto, una mediazione; che è il carattere della certezza.

Come sia possibile questa unità di fede e certezza che è la certezza vera, è chiarito dalla stessa necessità che spingeva l'antica filosofia a dividere prima e contrapporre i due termini, e dibattersi poi tra la tesi e l'atitesi di quella che fu una vera e propria antinomia dell'età di mezzo: *credo ut intelligam, intelligo ut credam.* Necessità derivata dal concetto intellettualistico del reale, che, quale presupposto dello spirito, non può essere spirito. Talchè lo spirito non si poteva concepire come quella libera attività che esso è nell'attualità sua, in quanto, p. e., concepisce il reale che è il suo oggetto; ma soltanto come uno degli oggetti. E l'abbiamo visto, nel capitolo precedente, a proposito di Protagora. Ora la fede, atto di libertà d'uno spirito così inteso, non si può intendere come niente di mediato, per la semplice ragione che, quale presupposto esso stesso dello spirito (attuale), fatto cioè, che sia termine di constatazione empirica, e come tale, immediatamente posto rispetto allo spirito che lo pensa, è perchè è: un che di contingente, che può non essere: non legato con quei lacci che debbono stringere la verità. È l' immediatezza dell'atto del soggetto che oppone nella filosofia intellettualistica la fede alla certezza.

Ma se anche il contenuto della certezza, così opposta alla fede, ci si manifesta, quale si è manifestato nell'antecedente analisi, un che d' immediato, noi sappiamo che non è certa nè la verità che era contenuto della vecchia fede, nè quella che le voleva sostituire la vecchia certezza, bensì la verità di una fede che sia essa stessa certezza: che cioè come atto di libertà sià mediato, e come tale, necessario e universale.

E poichè l'impossibilità di vedere nel soggetto la mediazione nasceva dalla posizione intellettualistica in cui lo spirito si collocava per guardare tutto, e quindi anche se stesso, tale impossibilità cade, ove si abbandoni cotesta posizione, e lo spirito non venga più considerato come oggetto, fatto, contenuto di esperienza, anzi come il soggetto di tutti gli oggetti, l'atto che genera tutti i fatti, l'esperienza stessa, che pone via via tutti i suoi contenuti.

5. La verità come valore.

Per raggiungere il pieno concetto di questa certezza, che è il solo per cui possa concepirsi quella verità del pensiero a cui mira la logica, bisogna ritornare al primo principio dell'idealismo cartesiano, che non presuppone l'essere al pensare, ma lo fa consistere appunto nel pensare; e intendere questo pensare come unità dei due termini da Cartesio separati: intelletto e volontà. La quale, in Cartesio, per presupporre l'intelletto, che presuppone l'essere, riesce anch'essa una sorta d'intelletto, e in ultima analisi presuppone anche lei, l'essere.

Qui si scopre subito quell'aspetto della verità che s'è andato finora cercando — che fu l'esigenza implicita di tutto il pensiero antico — ma che doveva restare avvolto nella più oscura nebbia finchè non sorgesse in tutto il suo splendore il sole che può illuminarlo: il valore della verità. Che è l'aspetto a cui sempre si è guardato, ma che non si è potuto finora vedere nettamente, ancorchè non di rado, sopra tutto negli ultimi tempi, energicamente asserito; poichè la posizione intellettualistica non si è superata davvero mai in modo speculativo.

Nella posizione intellettualistica non c'è verso di concepire altra realtà all'infuori di quella che è (τὰ ὄντα ὡς ἔστιν). Si badi: il significato di questo « è » che in grammatica è un presente, a chi ben rifletta, è quello di un essere già costituitosi (*factum*), la cui azione generatrice è un fatto compiuto. E tale rimane, anche se si muti in un « sarà ». È l'essere della

natura (presupposto dello spirito), la quale si dispiega bensì nel tempo, ma in un tempo contenuto del pensiero, tutto presente già, anzi passato, in quanto viene pensato. Chè la natura è l'oggetto astratto dell'esperienza: ossia quello che è contenuto della nostra esperienza, ma in quanto noi lo stacchiamo da questa esperienza e lo assumiamo, o meglio, lo presumiamo come quel che già era perchè empiricamente lo potessimo conoscere. E in tanto perciò si presenta nell'esperienza presente, in quanto, per sè, come natura, c'è già. C'è già, anche quando sia per realizzarsi domani, come il ritrovarsi del sole a un certo punto dell'orizzonte, o fra millennii, come lo spegnersi di esso: giacchè la previsione non consiste se non nella constatazione d'un processo, che è già attuato e non può più mutare [1].

Bene perciò fu detto che la natura è pensiero pietrificato. E tutto è natura, se non è spirito, ma suo limite e condizione: in natura, ormai è chiaro, si converte lo stesso spirito in quanto lo vediamo nella natura, attività di quell'uomo, che è uno degli esseri che sono oggetti della nostra esperienza. E questa natura non ha valore. Il naturalismo spinoziano, che è la forma più logica della filosofia della realtà intesa come presupposto dello spirito (come sostanza, nel linguaggio dello stesso Spinoza), è, si può dire, tutto scolpito in quelle famose parole del *Trattato politico*: « *Cum animum ad Politicam* (e altrettanto si ripeterebbe per qualsiasi altra scienza della vita dello spirito) *applicuerim, ut ea, quae ad hanc scientiam spectant eadem animi libertate, qua res mathematicas solemus, inquirerem, sedulo curavi humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere... atque adeo humanos affectus, non ut humanae naturae vitia, sed ut proprietates contemplatus sum, quae ad ipsam ita pertinent, ut ad naturam aëris aestus, frigus, tempestas, tonitrus et alia eiusmodi, quae, tametsi incommoda sunt, necessaria tamen sunt certasque habent causas, per quas eorum naturam intelligere conamur, et mens eorum contemplatione aeque gaudet, ac earum rerum*

---

[1] Cfr. *Teoria generale dello spirito*³, cap. XII.

cognitione quae sensibus gratae sunt[1] ». La *libertas animi* di Spinoza è l'apatica e morta comprensione intellettuale, che contiene la verità così come lo specchio contiene l'immagine, o, per usare una frase di Tommaso d'Aquino, come la luce è riflessa nella parete.

6. La *libertas animi* e l'*amor Dei intellectualis* di Spinoza.

Ma questa *libertas animi* cede da ultimo il luogo, nella stessa speculazione spinoziana, e in ogni filosofia intellettualistica (si ricordi infatti l'origine neoplatonica del concetto), a un pathos superiore, all'*amor Dei intellectualis*. Anzi essa da ultimo si svela come questo amore, onde Dio torna a sè come autocoscienza, amando e intendendo se stesso. Il che vuol dire, che in tanto un naturalismo è possibile, in quanto costruzione intellettuale che è inconsapevole celebrazione che lo spirito fa di se medesimo. Il Dio che ritorna a sè come amore intellettuale, non è la sostanza, la natura, quell'astrattezza paragonabile alle linee e ai numeri della matematica, ma è bensì la coscienza di questa sostanza, la filosofia, in cui con ardore religioso si sublima l'anima santa di Spinoza: lo spirito che non può più *intelligere* (come nel caso della matematica e della scienza della natura) con perfetta indipendenza verso il suo oggetto, posto di là da esso, ma solo amando, immedesimandosi con l'oggetto, e sentendo in esso palpitare la propria vita.

7. Il valore come libertà o necessità spirituale.

Così ciò che apparisce allo spirito senza valore suppone lo spirito, a cui apparisce; spirito, che è il valore, e in cui checchessia, apparendogli, attinge valore. La differenza è tutta qui: che la natura è, ma non dev'essere, non è neces-

---

[1] *Tract. pol.*, I, 4; cfr. *Ep.* 30; ed *Ethic.* III praef., dov'è la frase anche più celebre *perinde ac si quaestio de lineis, planis aut de corporibus esset.* Cfr. anche *Eth.*, IV, 35 sch.. 50 sch. e 57 sch.

sario che sia; laddove lo spirito non è se non in quanto deve essere. Quella differenza appunto che Platone additava tra opinione vera e scienza, tra semplice conoscere e conoscere logicamente; ma intesa a dovere.

Per fissare la distinzione tra l'essere delle cose e il dover essere dello spirito, si suole distinguere tra necessità fisica e necessità spirituale; e così spesso si finisce col lasciarsi sfuggire la radice più profonda della distinzione stessa. Per intendersi meglio, convien fermare l'attenzione sull'equivalenza della necessità dell'essere (naturale) con la contingenza[1], e sull'equivalenza invece della necessità del dover essere (essere spirituale) con la libertà. Doppia equivalenza, la quale si scorge appena si consideri che la prima necessità è la necessità della realtà già realizzata, o, come empiricamente si dice, del passato: dell'*irrevocabilis iam praeterita aetas* lucreziana[2], del *semel emissum irrevocabile verbum* di Orazio[3]; e l'altra invece è la necessità dell'atto della realtà che si realizza. La realtà realizzata è necessaria perciò in quanto contingente, laddove la realtà nel suo atto di realizzarsi è necessaria come rapporto fra principio e principiato d'uno svolgimento in corso: rapporto a priori, e, come tale, veramente necessario rispetto ai termini di cui è sintesi. La prima è una necessità dommatica, che si risolve, per la critica, in una non-necessità; la seconda invece, vera, assoluta, critica necessità. La quale non può essere se non, com'è evidente, in relazione al pensiero, in cui deve farsi sentire.

Ed è pure evidente che pel pensiero la necessità è quella sola che rampolla dal seno stesso del pensiero. Il quale di fronte al fatto, alla così detta «verità di fatto», non può vedere nessuna necessità, perchè il fatto, per definizione, è accidentale: è ciò che può non essere, essendo tuttavia il pensiero. Ma di fronte a ciò il cui non-essere importi il non-

---

[1] Intorno alla fallacia del rapporto posto dal contingentismo tra contingenza e libertà cfr. *Teoria generale dello spirito*[3], pp. 145-151.

[2] Lucr. *de rer nat.* I, 468.

[3] *Epist.*, I, 18, 71.

essere del pensiero, questo sente la necessità, poichè il pensiero non può — e questa è la sola necessità che ci sia per lui, — astrarre realmente, consapevolmente, da se stesso.

8. La necessità dello spirito sola necessità assoluta.

Ora ciò da cui il pensiero non può prescindere senza negare se stesso, è soltanto quell'essere che è la realtà in cui esso si realizza (la *substantia cogitans* di Cartesio, lo spirito come autoctisi). Questa realtà ci si presenterà in infinite forme, poichè infinite sono le forme in cui si realizza il pensiero: ma tutte queste forme infinite sono quello che sono in quanto essere del pensiero che pensa. Intendere la necessità di ciò che dev'essere, ossia di ciò che ha valore, è intendere questo essere del pensiero.

Tale essere, a sua volta, si può intendere in due modi ben diversi; e chi non si renda esatto conto della differenza che corre fra questi due modi, non può penetrare nell'ultima essenza di quella necessità, a cui tutti ci sentiamo legati in ogni istante della nostra vita spirituale, mentre pur così difficile ci riesce a dire in che questa necessità consista. Per designare distintamente questi due modi possiamo ancora una volta rifarci dal divario tra il punto di vista astratto o intellettualistico, e il punto di vista concreto proprio dello spiritualismo assoluto; giacchè l'essere del pensiero noi lo possiamo intendere come oggetto di contemplazione o cognizione intuitiva: oggetto intuibile soltanto in virtù di una attività intuitiva che gli si opponga, e che sarà pure pensiero; e lo possiamo, e dobbiamo, intendere pure come quest'attività, che si rappresenta, sia pure intuitivamente, la realtà del pensiero. Se noi, p. e., parliamo di idea, questa idea può essere ideato e ideare: termine del pensiero o pensiero, pensiero pensato o pensiero pensante.

« Può essere », bensì, qui significa soltanto « si può credere che sia »; e si può credere infatti che sia or l'una or l'altra cosa; perchè oltre a pensare, noi analizziamo il pensiero, e astragghiamo un elemento, così analiticamente fissato, dagli

altri elementi. Ma, in realtà, non c'è pensiero se non in quanto pensante, il quale non è oggetto di contemplazione, anzi, se mai, attività contemplante, e, come tale, vera e propria azione, produzione, creazione di essere. Quella creazione operosa, la cui fatica sente ognuno che pensa, e che logora le forze dell'individuo empirico non meno del rude lavoro di chi ara la terra, o di chi col piccone squarcia i fianchi dei monti, o doma le fiere selvagge, o solca i mari, o si leva alto per l'aria a fender con l'ale le nubi. Quell'altro pensiero, che sarebbe pura contemplazione fredda e passiva, esterna alla realtà (e quindi non sarebbe reale!), quello non è pensiero, ma concetto del pensiero partorito dall'intuizione intellettualistica (falsa) della realtà in generale, e dello stesso pensiero. Un concetto insomma che è uno sproposito, e che bisogna pure una volta risolversi, con un po' di buona volontà, a superare e metter da parte, quando si voglia entrare nella via maestra della filosofia consapevole delle sue conquiste ormai veramente sicure e definitive.

9. Idealità della realtà spirituale.

Orbene, se si considera il pensiero come questa realtà in via di prodursi, ci si trova, com'è naturale, innanzi a una realtà *sui generis*, imparagonabile a qualsiasi altra, che a sua volta non si può pensare se non in funzione di questa e in opposizione a questa. L'essenza affatto unica di questa realtà è di essere unità di realtà e idea: realtà in quanto idea, idea in quanto realtà.

L'essere del pensiero nel suo prodursi è acquistar coscienza di sè, costituirsi come concetto di sè; dove l'essere in tanto c'è, in quanto si possiede nella coscienza. In tutto ciò che opponiamo a noi stessi, altro è pensare, altro essere, o fare che l'essere sia. L'idea d'una casa, non è la casa, e tracciarne il disegno non è edificarla. Ma nel pensiero, nello spirito, comunque inteso, il suo essere consiste nel suo porsi innanzi a sè come un certo pensiero, una certa forma spirituale, una certa idea. Dante è quel poeta che egli riuscì

ad essere, realizzando la Commedia, che è tutta un'idea, fuori della quale e senza la quale ei non avrebbe realizzato se stesso: ossia quel che Dante effettivamente fu, ed è. E ogni volta che si pensa checchessia, noi siamo il nostro pensiero, che è coscienza di sè, fuori della quale noi non saremmo quello che, a volta a volta, siamo.

Tale essere unico del pensiero, in cui la realtà è idea e l'idea è realtà, in cui cioè la realtà si idealizza in quanto si realizza, e l'idea si realizza per idearsi, questo è la necessità, il dover essere di ciò che ha valore. Una realtà non ideale è un fatto; e un fatto è un'idea non reale (idea platonica, in sè considerata, scissa dalla natura, che è innamorata della bellezza di lei, e a lei quindi aspira). Ciò che non è un fatto, sibbene ciò che deve farsi, ed è bene farsi, male non farsi, ossia ciò che propriamente e solamente è necessario, è l'idea nel suo realizzarsi, la realtà nel suo idealizzarsi, e insomma lo spirito come unità dei due termini, che sono soltanto opposti e ripugnanti appena si esca dall'atto del pensiero e si getti lo sguardo sull'astratto oggetto di esso.

10. Il valore come unità del soggetto e del logo.

Con la dottrina della volontarietà del vero e con quella della certezza la filosofia si è accostata al concetto del v a l o r e della verità, del dover essere del pensiero. Concetto che però non si ottiene se non quando si sia superato ogni dualismo d'intelletto e di volontà, ossia ogni dualismo di pensiero ed essere, idea e realtà, e la certezza non apparisca più immediata presenza di fatto del soggetto nel suo oggetto, nè come integrazione d'una verità preesistente, ma come quell'unità del pensiero con l'essere che consiste nell'autoctisi propria del pensiero in atto, che, pensando pone il suo essere.

Il valore è il δεσμὸς platonico: non il logo obbiettivo, nè il subbiettivo che astrattamente si ponga di fronte al soggetto di cui è logo (pensiero pensato): ma l'unità del soggetto e del suo logo. Il qual logo, inteso in maniera trascendente, apparisce come il λόγος ξυνὸς di Eraclito, come l'idea

di Platone, come intelletto attivo aristotelico: e quante altre forme ha avuto la verità concepita pur sempre quale essere intelligibile, ma presupposto del pensiero in atto. Vedremo ora come e perchè questo δεσμός, che è sintesi d'opposti o processo, si polarizzi verso ciascuno dei due termini, e generi nella sua dialettica la libertà del soggetto e la necessità dell'oggetto del puro conoscere.

Capitolo IV

LA DIALETTICA DEL VALORE

1. L'unità di realtà e idea, propria del valore, non è presupposto del pensiero in atto.

Il valore, si è detto, appartiene alla verità in quanto la verità è certezza: e certezza è in quanto essa è l'essere del pensiero, che è unità di realtà e idea: quel processo di produzione di sè, in cui il pensiero consiste. Il concetto del valore compie, anzi realizza il concetto della verità, perchè esso si concepisce come la negazione di ogni immediatezza.

Questo infatti è il proprio dell'unità di realtà e idea, in cui consiste il valore: che cioè, si guardi alla realtà, o si guardi all'idea, o si guardi al loro rapporto di medesimezza, l'unità come valore vien meno appena uno dei due termini o il rapporto si presupponga al pensiero in atto, e si consideri quindi realtà già realizzata. Tale invero può esser pure considerato, — e qui è il pericolo di equivocare e lasciarsi sfuggire il nodo della questione, — quell'essere che si pone come idea (p. e. in Platone); e tale è anche, se unità di realtà e idea, quando se ne faccia un rapporto logico che rientri in un logo astratto e trascendente. Donde consegue poi che, concepita come già realizzata, e quindi immediata, l'unità di idea e di realtà, possa tuttavia sembrare che in questa tale unità la realtà venga a idealizzarsi, ma essa sia effettivamente intesa in modo da escludere affatto ogni idealità, e dare in luogo dell'idea un doppione della realtà. La quale, nel pensiero di tutti, non è altro che contenuto dell'idea, ma non è l'idea, ond'essa vale rispetto al pensiero.

2. Immediatezza dell'essere che è puro essere.

L'unità, di cui si tratta, non è presupposto di pensiero, cioè non è realtà realizzata, soltanto quando sia l'atto del pensiero nel suo svolgimento. Solo in questo svolgimento avviene quell'unificazione di essere e non-essere (idea e materia), che Platone cercò sempre invano, e lasciò dopo di sè come il segreto della filosofia.

L'immediatezza è infatti dell'essere puro, tutto essere: categoria universalissima, onde noi pensiamo tutto il pensabile. Posto il pensabile, esso è. Esso è Dio, *esse quo maius cogitari nequit*, e che non potrebbe definire se stesso (se potesse) altrimenti che dicendo: *Sum qui sum*. Nè è possibile che alcuna determinazione estrinseca acceda all'essere, come essenza universalissima della realtà oggetto del pensiero; perchè ogni determinazione è bensì negazione di altre possibili determinazioni (delle contrarie, che sono non dell'essere, sì del pensiero che all'essere si contrappone); ma in se stessa, in quanto determinazione dell'essere, è posizione di essere.

Questa impossibilità, pel pensiero che chiuda la realtà nel suo opposto, di uscire dal concetto dell'essere, è la immutabilità dell'essere, illustrata dalla filosofia parmenidea: ossia la negazione d'ogni processo, che, restando nei confini della stessa realtà, importi a grado a grado una realtà nuova, una forma nuova di essa, una distinzione di essa tra sè e sè. La distinzione infatti implica una differenza, e l'essere è essere, identico con se stesso, immutabile.

3. L'essere puro e l'immutabilità della natura.

Essere immediato è ogni essere che sia puro essere. Puro in due sensi, che poi coincidono: è puro, in quanto essere, e non pensiero; e puro altresì in quanto essere, e non non-essere. I due sensi, come apparirà in seguito, coincidono. Ma giova qui fermarsi un istante sul primo di essi.

L'essere che non è pensiero, ossia ogni essere inteso come l'antecedente del pensiero che solo presupponendolo possa pensarlo, è immediato, ancorchè appaia a prima vista mediazione, relazione, sistema, movimento, svolgimento, o sotto qualsiasi altra categoria che importi negazione dell'essere immediato. Basta pensare al fuoco di Eraclito o alla γένεσις platonica e aristotelica: due concetti che sembrano, e, dentro certi limiti, sono in antitesi col concetto dell'immediatezza propria, in modo tipico, di questo essere. Perchè l'immediatezza non vuole già un essere indifferente, ma identico benchè differente: un essere cioè che, se differenziato, non muti mai nè possa mutare, perchè è già, e non deve farsi. Nè importa che queste differenze si spieghino successivamente, nel tempo, una dopo l'altra: poichè tutti i momenti del tempo al pensiero, che se li rappresenta nella serie per cui si stende lo sviluppo della realtà nel suo insieme, sono compresenti, e formano quell'istante estratemporale in cui s'intuisce la realtà pensata, tutta insieme. E la natura è natura pel pensiero, in cui πάντα ῥεῖ, come vuole Eraclito, o γένεται, come, dopo Aristotele, si è continuato sempre a dire, in quanto «è» quella certa natura, legata e stretta nelle sue leggi adamantine: un movimento che non muta mai, nè scema, nè cresce.

La stessa storia umana, in cui si è venuta realizzando la civiltà, lo spirito, se ce la rappresentiamo come l'antecedente della coscienza che noi possiamo acquistarne, in sè dato, e che è quello che è, ci piaccia o ci spiaccia, diventa materia di quel tale *intelligere* di cui ci ha parlato Spinoza, e che sarebbe sciocchería approvare o disapprovare. È già un fatto; un fatto, rispetto al quale la ricerca bensì è mediazione e processo di continue approssimazioni; ma perchè il fatto termine della ricerca è qualcosa di fisso, chiuso e sigillato, assolutamente determinato in se stesso: puro essere, fuori del nostro pensiero [1].

---

[1] Cfr. la mia *Riforma della Dialettica hegeliana*, Messina, Principato, 1913; e la *Teoria generale dello spirito*[3], p. 152 e ss.

4. La mediazione del pensiero come unità di essere e di non-essere.

Vedremo a suo luogo che questo preteso essere, così, immediato, esterno al pensiero, è impensabile; e se si è presunto e si continua e continuerà sempre a presumere, non è stato mai, nè mai sarà pensato. Il pensiero è mediazione.

Quando Platone, per pensare l'essere, si sequestrò dal mondo sensibile e si chiuse nelle idee, che sono tutte essere senza mistura di non-essere, ei vide già nelle idee, nel problema della dialettica [1], risorgere il non-essere come limite (πέρας) dell'essere. E la sua dialettica mira infatti a risolvere l'arduo problema di pensare l'immediato essere dell'idee, risolvendo l'immediatezza dell'essere senza contaminare l'oggettività trascendente delle idee.

Problema assurdo: poichè le idee nella loro trascendenza, come presupposto al pensiero, sono, per definizione, essere; e perciò immediatezza. Platone che nella *Repubblica*, conforme allo stretto spirito del suo idealismo intellettualistico, fa coincidere l'essere dell'idea con la sua conoscibilità [2], ed esclude quindi dalla cognizione, quasi respingendolo al margine di essa, il non-essere, nel *Sofista*, elaborando la sua dialettica della κοινωνία τῶν γενῶν, onde le idee si connettono tra loro nel sistema del pensabile, arriva a fare del non-essere un elemento essenziale delle idee (cioè dell'essere stesso), senza il quale nessuna idea potrebbe esser pensata [3].

Ma è pur chiaro che non c'è nè ci può esser differenza, per Platone, tra un γένος e la κοινωνία τῶν γενῶν. Perchè tutto il complesso delle idee, connesse nel loro sistema, in cui ciascuna idea è se stessa e non è le altre, È, ed esclude da sè assolutamente il non-essere: laddove esso poi avrebbe pur

---

[1] Cfr. il *Filebo*, il *Sofista* e il *Parmenide*.

[2] *Rep.* 477 A: τὸ μὲν παντελῶς ὂν παντελῶς γνωστόν, μὴ ὂν δὲ μηδαμῇ πάντῃ ἄγνωστον.

[3] P. 258 D: ἡμεῖς δέ γ' οὐ μόνον ὡς ἔστι τὰ μὴ ὄντα ἀπεδείξαμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα.

bisogno di negare se stesso per diventare coscienza di sè nella dialettica del filosofo: negare se stesso, perchè fino che non ci sia altro che esso, così com'è, presupposto della coscienza, non c'è la coscienza.

Platone, non risolve dunque il problema; ma il bisogno che nei suoi dialoghi dialettici ha sentito, di introdurre il non-essere nel seno stesso del suo contrario, per renderlo pensabile, è l'indicazione della via di uscita dal chiuso concetto dell'essere immediato. Nell'essere, che è immediato se non è pensiero, la mediazione può venire soltanto dal non-essere. Cioè l'essere che è pensabile, e non immediato, è l'essere che è sì essere, ma è anche non-essere.

Il pensare infatti interviene nell'essere, non come quell'essere che già l'essere è, astratta affermazione; ma come negazione, ossia concreta affermazione, che pone l'essere negandolo. Così è che ogni essere che si pensi, secondo la dialettica platonica, è sè e non è altro: del quale altro esso in sè non ha nulla, nè quindi ha modo in sè di riferirvisi. La relazione sorpassa la sfera dell'essere, ed è quell'unità di esso e di altro, che suppone un'attività superiore, diversa da quella che può derivare dall'essenza di ciascuno de' due termini, nella quale è tutto il loro essere.

La negatività, pertanto, che Platone riesce a vedere in ciascuno degli elementi del suo logo, ma che non può vedere in ciascuno degli elementi come cosmo ideale, è un'integrazione dell'essere proprio di ciascuno di tali elementi; la quale ha luogo in quanto, oltre l'essere, c'è un'attività integratrice, che raccoglie, sintetizza, unifica e però rende pensabile l'essere stesso, facendone l'essere del pensiero.

5. Il pensiero negazione dell'essere nella dialettica e nella vita.

Il pensiero interviene dunque a mediare o dialettizzare l'essere, come sua negazione. La quale, si badi, è la sola vera e concreta affermazione che si possa fare dell'essere. Perchè l'affermazione che non sia questa negazione, è ade-

sione del pensiero all'essere presupposto, in guisa da immedesimarvisi immediatamente, senza distinguersene punto: e cioè, in fine, non affermarlo. Laddove la reale affermazione importa la distinzione tra pensiero ed essere: tra l'essere immediato che è opposto al non-essere, e l'essere mediato, che è unità di essere e di non-essere.

Codesto infatti è il pensare, che ci addita Platone: l'essere che non è soltanto, ma anche non è; e non è, per essere quel che è [1]. Concetto che si fa chiaro ed evidente se si approfondisce assai più che non fosse possibile a Platone, impigliato nell'opposizione da cui era partito, tra l'essere, che è puro ente, e il pensare, che è divenire.

Il pensare infatti che non presupponga il suo essere (guai a chi si presupponga quale vuol essere, e non lavori ad essere tale!), è quel che non è. Si ricordi la sapienza somma di Socrate riposta nella coscienza della propria ignoranza: che, tradotta in altro linguaggio, è pure la bontà somma di chi rabbrividisce della coscienza della propria miseria morale; ed è ogni alto valore o realtà spirituale, in quanto coscienza di non aver nulla fatto, e dover tutto fare. Quel che siamo già — se qualcosa già siamo — costituisce la nostra natura (prima o seconda natura, temperamento naturale o abito acquisito, ma già meccanizzato), che non ha valore, nè la possiamo far valere come quella nostra personalità, in cui riponiamo più propriamente il non essere. La scienza stessa non è quel «ritenere», dopo avere inteso, di cui parla Dante [2], se non in quanto la conservazione del già inteso si dimostra un nuovo intendere, rispetto al quale il già inteso è nulla. Così è che tutti sentiamo il nostro essere nel nostro farci quel che si è: dico «nostro essere» in relazione a quel «noi», che si afferma e dice: «Noi»; ed è insomma l'autocoscienza, il principio attivo e sostanziale dello spirito.

---

[1] Si noti che Platone stesso nel *Timeo* p. 27 A aveva prima badato a distinguere τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δ'οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεὶ ὂν δὲ οὐδέποτε: dove la γένεσις è εἶναι e μὴ εἶναι.

[2] *Par.* V, 42.

6. Nè essere, nè non-essere.

Nè essere, nè non-essere. Il pensiero non può dire di non essere senza essere: il suo dubbio è certezza, la sua negazione è affermazione. L'astrazione che esso tentasse di fare da sè, sarebbe sempre posizione di sè. Il pensiero da cui si può fare astrazione e che si può ben dire non sia, non è già il pensiero che astrae e nega, ma un altro pensiero che, rispetto al pensiero astraente e negante, viene a trovarsi come un presupposto; perciò non pensiero, ma fatto, natura, realtà immediata, non avente nulla di quel valore che è proprietà del pensiero. Quando il pensiero si prenda come tale, nel suo valore, com'è possibile solo quando si consideri non dall'esterno, come pensiero diverso da quello che pensa, allora non c'è modo di negarlo, perchè è quello appunto che dovrebbe negare, con un atto che sarebbe sempre la sua affermazione.

7. Unità di essere e di non-essere, come svolgimento, spirito.

Il pensiero, in quanto atto di pensiero, è perciò, come si è detto, non essendo, e non è essendo. Unità di essere e non-essere che s'intende quando si pensa il divenire, onde si nega l'immediatezza dell'essere, mantenendo bensì l'essere, ma come identico al suo opposto. Concetto per altro intelligibile soltanto se non si toglie come astratta categoria riferibile meccanicamente a un qualunque contenuto, secondo l'uso empirico che ordinariamente ne facciamo, alterandone e falsificandone il significato.

Il divenire è la categoria della realtà universale, ma solo se questa realtà nella sua universalità s'intende come pensiero[1]. Perchè, secondo già abbiamo osservato, una realtà

[1] Cfr. la *Riforma della dialettica hegeliana*, p. 12 ss.

che non sia pensiero, è perciò immediata, senza divenire; e quel divenire che a una tale realtà si può attribuire è l'essere del divenire, ossia il divenuto, astrattamente considerato, fuori del processo dello stesso divenire. Laddove, quando ci si sforzi di cogliere il processo di cui l'essere è risultato, ci si trova di necessità innanzi a un *aut-aut* indeclinabile: o quel processo è pensiero, e si spiega la genesi dell'essere; o lo concepiamo come diverso dal pensiero, ed ecco, per definizione, presentarcisi come impenetrabile al pensiero.

Si ricordi la dottrina gnoseologica svolta dal Vico nel *De antiquissima Italorum sapientia* (1710), e più profondamente nella *Scienza Nuova* (1725), nella sua parte positiva e nella negativa. La mente conosce quello che fa: la mente umana costruisce i numeri e le figure, e però può conoscerne l'essenza, nella matematica; è fabbro del mondo delle nazioni, della storia, e perciò può averne scienza: ma la natura, il cui processo è opera (creazione) d'una Provvidenza non ragguagliabile alla mente dell'uomo, si sottrae perciò ad ogni umana investigazione. E se nella storia umana l'artefice vero è una divina Provvidenza ignorata per lo più dalla limitata e passionata ragione degli uomini, la nuova scienza è resa possibile dalla identità sostanziale tra la ragione tutta spiegata dell'uomo e quella Provvidenza. Dove si noti che nella sua parte negativa la dottrina vichiana non è invenzione od opinione singolare del filosofo napoletano; bensì la conclusione necessaria a cui è pervenuta sempre ogni filosofia empirista, positivista, sostanzialmente agnostica, movente comunque dal supposto del divario tra processo del reale e processo del pensiero.

Ma l'inconoscibilità del processo del reale, in quanto esso non coincide col processo dello stesso pensiero che dovrebbe conoscerlo, deriva da una troppo semplice ragione, che non ci può esser indicata dal dualista; ed è, che cotesto supposto processo non esiste. Infatti, se ci proviamo a pensarlo, esso è già un fatto, come abbiamo visto: non più un processo, ma un resultato.

8. Risposta a chi neghi il concetto del divenire come atto dello spirito.

Per superare il fatto, l'essere, l'immediato, ancora una volta, non c'è se non un modo: rientrare nel pensiero, rivolgersi all'atto in funzione del quale l'essere è, e il fatto è già in essere.

Di qui la difficoltà singolare e insieme l'estrema facilità del concetto del divenire. Il quale, se si vuol fissare con quello stesso pensiero con cui si pensa l'essere, che è la categoria fatta per pensare tutto ciò che il pensiero oppone a se stesso (cioè tutto, tranne se stesso), è troppo chiaro che non potrà parer mai altro che un'idea confusa, e ogni sua esposizione un semplice esercizio verbalistico. Ma, quando si sia capito, che tal concetto può esser pensato soltanto come pensiero del pensiero, come quell'autoscienza, che salta fuori vigorosa anche dall'avversario e dall'ironista della categoria del divenire, allora nulla più evidente di quell'essere che non è, e di quel non-essere che è, in cui questa categoria consiste.

Se l'avversario di Zenone poteva contentarsi di passeggiare per creder di opporre il più valido argomento contro la negazione del movimento, noi possiamo contentarci anche di molto meno contro chi ci contesti la realtà del nostro concetto del divenire; basta lasciarlo parlare (cioè, affermarsi).

9. L'antitesi del valore e del divenire.

Ma se il valore della verità consiste nel pensiero, unità di realtà e idea, cioè divenire; come si spiega l'antitesi in cui ordinariamente ci si rappresenta valore e divenire?

La verità è certamente l'opposto del divenire, se per verità s'intende quel logo trascendente, il cui concetto noi abbiamo analizzato e trovato assurdo: perchè il divenire nega quella fissità massiccia dell'essere, che si vuol assicurare alla verità dagl'intellettualisti, e che è ciò che testè noi abbiamo battezzato come immediatezza. E si potrebbe opporre alla

nostra confutazione del concetto della trascendenza il vecchio adagio che *adducere inconveniens non est solvere argumentum*; e che, salvo a liberare il concetto della trascendenza dalle critiche, a cui è fatto segno, quel che preme intanto alla logica è tener fermo alla distinzione tra il pensiero che diviene e la verità che *in aeternum stat*: quella verità divina, che è al di sopra di tutte le passioni, di tutti gli errori, di tutti i limiti e conseguenti contrasti ond'è piena la storia del sapere umano, quasi stella polare della scienza, che altrimenti navigherebbe alla cieca, non si sa perchè nè come, per un oceano buio, sterminato, pauroso: misera zattera, in cui nessun Socrate avrebbe animo di arrischiarsi e andare incontro alla morte.

Nè è possibile infatti fermar l'animo nell'identità del *verum et factum*, anzi *verum et fieri*, se non s'adempie a rigore la condizione dianzi accennata per l'esatta speculativa intelligenza del concetto del divenire. Giacchè la mente che adombra dell'equazione tra *verum* e *fieri*, è quella che concepisce il *fieri* del pensiero analogamente al *fieri* attribuito alle cose della natura. Così diciamo tutti che ogni concetto o personaggio storico bisogna collocarlo nel suo tempo e giudicarlo storicamente, intendendo che le categorie di giudizio proprie di quel tempo abbiano un valore relativo ben differente dal valore assoluto di una verità matematica e metafisica, e cioè di una vera e propria verità: distinguendo una verità storica, che è transeunte e caduca, e verità può dirsi perchè parve verità, quantunque tale non fosse; e una verità eterna, come quella dell'esempio familiare a Spinoza, che la somma degli angoli interni di un triangolo sia uguale a due retti. Ma in questo caso si tratta d'una distinzione anfibologica, fondata su due significati differenti della parola «verità». La quale una volta è adoperata per designare un fatto, e un'altra volta per designare un valore. Quando infatti diciamo che non bisogna giudicare gli uomini del passato con le idee d'oggi, non vogliamo già dire che siano da giudicare ricercando, p. e., se essi pensarono come allora si credeva dovesse pensarsi, ma vogliamo dire piuttosto che non sia il

caso di giudicarli. Constatiamo, non giudichiamo: giudicheremmo, invece, facendo intervenire nel pensiero del passato le categorie attuali; e infatti giudichiamo in quanto riteniamo assoluta verità, e non mera apparenza, che realmente quelle tali idee fossero del tempo [1]. La distinzione, dunque, non regge: la verità, non è più verità, in quanto tale, quando si proietta nella storia empiricamente intesa, come successione di fatti.

10. Conciliazione dell'antitesi.

Ma sta appunto in questa alta dignità del vero, che non è mai storico, soggetto al tempo e variabile con esso, ma eterno in ogni sua determinazione, la ragione della equazione del vero col divenire. La storia, come tanti fatti, l'un diverso dall'altro, e tutti atomisticamente fissati innanzi al pensiero che empiricamente se li rappresenti, non è divenire, anzi essere, stare. La storia che è divenire, non è l'oggetto del pensiero, il suo presupposto naturalisticamente concepito, sibbene esso il pensiero nell'atto di pensare e porre a sè un oggetto che si spiega nello spazio e nel tempo, restando esso nell'unità da cui tutta la varietà molteplice, estesa nello spazio e successiva nel tempo, germoglia. Unità che è, sì, essa stessa, distinzione, ma non per un certo numero di forme o momenti numerabili: due o tre o quattro o di numero infinito: poichè un tal numero avrebbe l'unità come un suo elemento, e però postulerebbe una più radicale unità sintetica, unificatrice della molteplicità nella totalità del numero.

Il divenire con cui si ragguaglia la verità, è il divenire dell'unità, che è il vero divenire, non quello del molteplice (dei molti fatti, che sorgono e cadono, nel regno aristotelico della γένεσις e della φθορά): che è quel divenire apparente e

---

[1] Circa questa dialettica della categoria come fatto e come categoria cfr. alcune osservazioni ne' miei *Fondamenti della filosofia del diritto*, Pisa, Spoerri, 1916, pp. 8-10.

reale essere, che abbiamo visto. Il divenire è soltanto dell'unità; e dell'unità che è vera unità e non elemento della molteplicità e partecipe quindi dell'essenza dei molteplici. E l'unità è eterna.

La verità pertanto, chi intenda a rigore il significato dei termini, è assoluto eterno valore appunto perchè divenire; nè risplende infatti mai sull'orizzonte, che è suo, della coscienza, senza sottrarsi nell'atto stesso del suo sorgere al flusso del tempo, e sublimarsi nell'idea che in sè accoglie e risolve ogni tempo.

Capitolo V

IL VALORE COME LIBERTÀ

1. Il principio originario o trascendentale dell'autocoscienza, e la distinzione.

Il valore della verità immanente nel conoscere in atto è insieme suprema necessità e suprema libertà, poichè, come quell'unità ch'esso è di realtà e di idea, ha due facce distinte; da nessuna delle quali per altro può il nostro sguardo alienarsi senza già perder di vista quella stessa faccia che rimarrebbe a fissare.

Il pensiero non conosce, se non realizzando se stesso; e quel che conosce non è altro che questa stessa realtà che realizza: non guardata dall'astrattezza, si torni ad avvertire, onde la vecchia filosofia intellettualistica opponeva l'idea, termine del conoscere, alla realtà, limite dell'idea, in cui il pensiero, libera attività creatrice di idee, urta mediante l'esperienza. Donde tutte le critiche, da Gaunilone a Kant, del celebre argomento ontologico dell'esistenza di Dio, tutte esattissime sul terreno dell'intellettualismo. Noi parliamo dell'idea, in cui consiste la positività dell'essere dello stesso spirito autore dell'idea: e a cui la realtà non si oppone se non come principio trascendentale della realtà stessa in quanto idea, e non come essere immediato. L'essere immediato, in questo caso, sarebbe la vecchia sostanza dell'anima escogitata dalla metafisica precartesiana, e che cadde con la dottrina di Cartesio del pensiero attributo della sostanza (inseparabile da quest'attributo, poichè esso ne costituisce l'essenza). E noi, approfondendo il concetto cartesiano, diciamo, che l'essere della realtà che non è, ma diviene idea

(di se stessa: autocoscienza), è l'essere che nega la propria immediatezza: un essere autonegativo, la cui realtà è nell'autocoscienza di cui è principio, ma da cui l'autocoscienza stessa non può prescindere senza divenire anche lei quell'essere immediato, che è il suo opposto.

Sicchè immanente all'autocoscienza, ma da essa distinto come suo principio dinamico e creativo, è un nucleo originario, che solo può spiegare la dialettica spirituale come unità di reale e idea, e quello slancio interiore verso l'essere, in cui tutti sentiamo palpitare, nell'intimo, la nostra vita.

2. Unità distintiva di realtà e idea.

Tale distinzione nell'unità lungi dall'essere operazione riflessa d'una speculazione che presupponga, al solito, la realtà compatta dello spirito, e quasi vi giuochi sopra; è l'atto stesso in cui l'unità si realizza, e che può dirsi appunto *unità distintiva* di se medesima. Distinguendosi, pertanto, essa si pone come realtà e come idea: soggetto che acquista coscienza di sè e che si pone come *l'oggetto* del soggetto. Di qui i due momenti del conoscere, che è molto facile distinguere, ma è invece molto difficile unificare, o piuttosto mantenere in quell'unità, di cui vive la loro distinzione.

Il soggetto, al pari dell'oggetto, non è niente di preesistente all'atto del conoscere, dentro il quale si pone come opposto all'altro termine dell'unità. In tale opposizione, in quanto, si badi, questa è la distinzione attiva e reale dell'unità, si celebra la libertà dello spirito fatta segno a tante aporie e denegazioni, eppure rigermogliante sempre dal fondo della coscienza umana come postulato indefettibile, anche quando non si sia potuto giustificare nel sistema del pensiero scientifico.

3. La libertà dello spirito.

La libertà dello spirito è una conseguenza della sua natura dialettica, e compete soltanto allo spirito perchè solo l'essere spirituale è dialettico; nè la spiritualità consiste in

altro che nella dialetticità. Singolarità dell'essere spirituale, che, d'altra parte, sottrae questo essere a tutte le difficoltà che si sono in ogni tempo opposte al concetto della libertà.

La libertà è libertà a condizione di essere libertà assoluta: nè può concepirsi come attributo di una volontà, a cui si voglia trovar posto in una realtà intellettualisticamente concepita. Il maggiore esperimento, ricchissimo, si può dire, di prove d'ogni sorta, è stato quello fatto dalla teologia cristiana, a proposito del domma della grazia, reso necessario dal domma del peccato, e fondato perciò, come vedremo, nel concetto che lo spirito abbia accanto a sè la natura, quale realtà veduta dall'intelletto: ossia nel concetto intellettualistico dello stesso spirito, che finisce poi col fare di questo spirito qualche cosa di naturale. E il dualismo e contrasto di ragion pura e ragion pratica nella filosofia kantiana da che nasce, se non dal porre il concetto dello spirito guardato dal punto di vista morale, in cui l'essere della legge non può concepirsi senza la libertà (che ne è perciò la *ratio essendi*), accanto al concetto dello spirito considerato dal punto di vista empirico intellettualistico, che è per Kant il punto di vista del fenomeno, e quindi, in sostanza, della natura? Se lo spirito è insieme volontà e intelletto, la volontà non può non esser condizionata dall'intelletto; se è attività psichica, accanto al movimento fisiologico, la volontà non può non essere condizionata da questo movimento; se è la personalità di un uomo finito, vivente in mezzo a tutte le altre forze della natura, la volontà non può non essere condizionata dalla natura in generale.

E chi dice c o n d i z i o n a t a, dice d e t e r m i n a t a; perchè il rapporto di condizione e condizionato non è intelligibile, a rigore, se non come unità e identità dei due termini, che agli occhi dell'intellettualista deve far coincidere il condizionato con la condizione. Sicchè non è d'uopo professarsi materialista per esser tale; e nello stesso dualismo o pluralismo la realtà non consiste in ciascuno dei termini, considerato autonomo e indipendente, bensì nell'insieme, che, per la reciproca esclusione dei termini, non può essere se non meccanico.

4. Unità e assolutezza dello spirito libero.

La libertà, dunque, non è concepibile se non come attributo dello spirito assolutamente incondizionato, qual è lo spirito inteso come autoctisi, ossia in funzione della sola realtà risultante dalla sua attività.

Lo spirito infatti non conosce altra realtà fuori di sè: non già che quello spirito che ci si rappresenta comunemente in modo puramente intellettualistico, e quindi in mezzo ad altri reali, anzi di fronte a tutti i reali, si debba chiudere in sè e rinunziare asceticamente al mondo. Ma egli, in quanto non rinunzia a nulla, se tutto quello che abbraccia lo abbraccia davvero, come può soltanto non presumendolo, anzi facendolo essere con l'energia del proprio atto, lo ha tutto in sè; e perciò esso è unità, moltiplicabile bensì interiormente, ma persistendo sempre come unità, e non moltiplicandosi punto esteriormente quasi per una sorta di scissiparità.

5. Elemento negativo ed elemento positivo della libertà.

Orbene, lo spirito che nulla presuppone e che pone se stesso, nell'atto di porre, come soggetto, è assoluta libertà. Se esso, nel modo che la vecchia psicologia riteneva, fosse già come sostanza, la sua libertà verrebbe meno per definizione; perchè il suo sarebbe un essere immediato. La libertà non soltanto non presuppone, ma anche pone. Ciò che non presuppone è sostanza: *id quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*[1]. E la sostanza è quella che è, nè ha libertà di sorta. Libera è la *causa sui*; libero chi pone, senza presupporre nulla; e pone quindi se medesimo. Quindi la mancanza della condizione è l'elemento negativo della libertà. Il cui elemento positivo consiste nella dialettica dell'autocoscienza, nel dinamismo dell'idea, onde si realizza la realtà spirituale.

---

[1] Spinoza, *Eth.* I, def. 3.

6. La libertà attributo del principio trascendentale dell'atto spirituale.

La libertà appartiene dunque al primo momento, al principio trascendentale dell'unità dello spirito che conosce: alla negatività, si può dire, dell'essere immediato che diviene il vero essere. Se, invece che al principio, guardiamo al principiato in cui il principio si pone, e invece che alla realtà che si idealizza, all'idea come realtà idealizzata, noi non possiamo più vedere la libertà. Perchè il principiato è condizionato (dal principio) ed è, — o che se ne vegga l'idealità, o che se ne vegga la realtà, — un fatto, non più un atto. La realtà dello spirito, insomma, dimostrasi nella sua libera spiritualità, nel suo stesso prodursi. E chi ha innanzi, p. es., la *Metafisica* di Aristotele, ma non la intende, non la fa del suo, non vede in essa se stesso, non l'ha innanzi come valore spirituale. Quello che si risolve nella personalità del soggetto, soltanto quello s'intende e si pregia.

Il soggetto, quindi, nella sua attualità, questa *causa sui*, in quanto causalità, questa radice più intima dell'autocoscienza, è libera: è la stessa libertà, intesa non come attributo statico d'una sostanza già in essere, ma come quella libertà che è conquista, e perciò valore dell'essere nel suo farsi quel che è.

Questo è il profondo motivo di vero dell'opposizione che l'individuo (autocoscienza) scorge tra sè in quanto libero e la natura, o gli altri (l'altrui autocoscienza), la legge, lo Stato, o comunque si rappresenti il termine in cui si riassume e si pone la realtà, a cui si volge e con cui si trova l'individuo: tra sè, beninteso, che è libero per quel tanto che realizza della propria libertà, e cotesta natura che si conosce, e conosciuta si domina, e diventa strumento della stessa finalità umana; e cotesti altri, che opposti da prima, quasi avverse forze di natura, possono, se conosciuti, essere amati, e cioè anch'essi risoluti nella personalità del singolo; e cotesto Stato, che, quando se ne sia intesa la sostanza etica, non limita più, ma potenzia la volontà del cittadino; e co-

testa legge o limite insomma, comunque si denomini, che nello svolgimento dello spirito che vi urta, finisce con l'essere la sua reale, positiva, determinata affermazione di sè.

7. Medesimezza della libertà col suo opposto.

Ma la libertà del soggetto è un'astrazione, ove non s'immedesimi col suo opposto; poichè già la sua natura consiste nel suo immedesimarsi con questo. Il soggetto del conoscere è, si fa tale conoscendo: e in quanto conosce, non è soggetto di sè, ma soggetto oggettivatosi a se medesimo: realtà idealizzatasi. La libertà, pertanto, quando non sia una vuota parola accennante a un'astratta individualità, si attua nell'oggettivazione del soggetto, e si risolve perciò nell'oggetto, che, determinando il soggetto, ne limita la libertà e gli si oppone, infatti, come il suo contrario. Ed ecco la necessità del δεσμὸς platonico, in cui pare venga meno la libertà, mentre essa tocca, si può dire, il solido terreno del reale: la necessità del vero, come determinazione, e cioè posizione reale della libertà del soggetto.

La necessità è la posizione dell'oggetto come realtà del soggetto, di fronte al soggetto stesso. Se il soggetto potesse non oggettivarsi, l'oggetto per lui non sarebbe necessario; ma il soggetto è soggetto in quanto si oggettiva. Quindi la suprema necessità del soggetto, in quanto oggetto a se stesso, *sub specie obiecti*, a riscontro della suprema libertà del medesimo *sub specie subiecti*. E veramente la sola necessità che sia, ben più ferrata di quella che il poeta attribuisce alla morte, è questa che compie e realizza la suprema e sola libertà che speculativamente sia concepibile.

8. La libertà come *arbitrium indifferentiae.*

La posizione della libertà del soggetto di fronte alla necessità dell'oggetto, nell'unità originaria dell'autocoscienza è pure il motivo di vero inerente nel concetto della libertà come *arbitrium indifferentiae.* Perchè la differenza, onde

l'arbitrio vien retto e disciplinato, sorge nel momento oggettivo: il quale non è dato, nè può esser presupposto al momento soggettivo.

Questo perciò, in quanto si oggettiva e quindi si differenzia, è indifferente, rispetto alle differenze onde si viene a determinare oggettivandosi. Ma non sceglie, come l'astratto liberismo ritiene, tra oggetto e oggetto, per la stessa ragione per cui è in sè indifferente, ossia perchè non presuppone nè un oggetto, nè due, nè più. La logica dei motivi non è antecedente, ma conseguente all'atto. Questo arbitrio insomma non si pone di contro alla necessità della logica; ma si pone e realizza piuttosto immedesimandosi con la necessità, e propriamente facendosi, in concreto, questa necessità.

9. Scelta ed errore.

Pure chi dice libertà o arbitrio, dice scelta. Ma la scelta reale dell'arbitrio non è tra un modo o un altro di essere (tra essere ed essere), ma tra essere e non essere: tra il proprio essere, che tuttavia non è, e deve divenire, e il proprio non essere. Scelta, la quale si fa mediante l'atto autocreativo, in cui il porsi del soggetto consiste: e negare la quale significa concepire il soggetto come immediatamente posto: convertire il soggetto in oggetto.

Di qui il concetto di errore, che è l'ombra da cui può levarsi e distinguersi il fulgido corpo della verità, e senza il cui contrapposto pertanto non c'è verità. L'errore non sta accanto alla verità come un positivo a un altro positivo: una conoscenza falsa propriamente non c'è. La conoscenza, se è conoscenza, in quanto è conoscenza, è vera; e se è falsa, in quanto è falsa, non è conoscenza.

L'errore è non-essere della cognizione, ma non-essere, dicevano gli antichi, in quanto privazione: non-essere di quel che deve essere; come la στέρησις aristotelica, che è la mancanza della forma nella materia che tende alla sua forma. Così l'errore non è ignoranza, semplice lacuna esistente di fatto nel sapere; ma ignoranza che si dà per sapere, ossia

propriamente, il non-essere del sapere in luogo del suo essere: un sapere che non è sapere.

Orbene, la verità, come atto di libertà, è sempre un distinguersi dall'errore e un trionfare di questo suo contrario; è un sapere che si conquista uscendo dal non sapere, è un realizzarsi del soggetto, che si realizza in quanto non è già realizzato, e poichè non è, diviene. E lo sforzo suo per essere, è sforzo insieme per sottrarsi al non-essere: scelta della verità di contro all'errore.

10. Immanenza dell'errore nella verità.

Ma data la positività del vero e la negatività del falso, data l'unità del negativo col positivo, in cui consiste la dialettica, che è la vita della verità nello spirito, la necessità della verità è pur la necessità del suo contrario. Cioè, l'errore non può concepirsi nè anch'esso come qualche cosa di accidentale e però estraneo all'essere della cognizione, la quale, assolutamente, non lo contenga dentro di sè. Se la cognizione è in quanto non è, perchè processo dialettico, conosce la verità in quanto non la conosce già; *errando discit*. Talchè una cognizione che non fosse suscettibile d'ulteriore perfezionamento, e non avesse più nulla da imparare, tutta essere e niente non-essere, perderebbe con ciò ogni libertà, ogni valore, ogni verità, nè sarebbe più cognizione o soggetto, ma puro oggetto, presupposto intellettualistico del soggetto.

L'errore, dunque, è immanente alla verità come il non-essere all'essere che diventa. E come la verità concepita quale logo trascendente è un assurdo, non meno assurdo sarebbe un errore in sè, che non fosse come errore conosciuto. Anche conoscenza dell'errore è verità; è quasi la dimostrazione *ad oculos* della immanenza dell'errore alla verità.

Si può dire che il concetto dell'errore trascendente, — ossia dell'errore tale indipendentemente dal giudizio per cui è errore, — non sia se non un altro aspetto del concetto della verità trascendente; poichè il concetto dell'errore tra-

scendente si risolve nel concetto della trascendente verità del giudizio per cui solo un errore è errore. La valutazione dell'errore è valutazione dell'opposta verità. E i due termini sono affatto inseparabili.

11. La dialettica della verità e dell'errore.

La dialettica del valore, in cui consiste la verità, come dialettica dell'essere e del non-essere del conoscere, si può definire la dialettica della verità e dell'errore: in guisa che il reale e concreto concetto della verità non è quella che la relega di là da ogni errore e da ogni possibilità dell'errore (così come la colomba di Kant s'illuderebbe di poter più liberamente volare al di sopra dell'aria che la sostiene); ma il concetto che la immedesima con l'errore, di quella medesimezza onde l'essere è stretto al non-essere nel divenire, e che sola può togliersi nel suo concreto avverarsi, se la verità attuale e immanente non si fa già consistere nell'opposto dell'errore, ma nella unità di astratto errore e astratta verità, che nell'unità sono concreti, come processo reale della verità.

12. Identità di verità ed errore nella loro astratta opposizione.

Si noti ancora. Analizzata l'unità ne' suoi elementi di verità e di errore, i due opposti nella loro semplice opposizione senza unità si immedesimano; e poichè la verità consiste propriamente nell'unità, anche la verità, in quanto semplice opposto dell'errore, è errore: così come l'essere stesso, astratto dal non-essere, è non-essere in rispetto di quell'essere che realmente è divenire.

La verità senza errore è infatti un pensiero immediato: cioè, a dir proprio, una mera realtà, oggetto di pensiero, anzi che pensiero. E poichè la verità è del sapere mediato, quella verità che è immediata, è negazione della verità, e quindi errore.

L'errore pertanto non è solo del soggetto che si opponga all'oggetto che già è, ma è anche dell'oggetto che si opponga al soggetto per cui è. Errore è, p. es., tanto il calcolo sbagliato del bambino, che vien imparando il suo abbaco; quanto (per lui) il risultato esatto, che pur non gli risulta dalle operazioni che è in grado di eseguire, e che costituiscono il suo sapere, cioè la sua soggettiva mentalità. Ma il suo è errore in confronto della verità del maestro, e quello del maestro è errore in confronto della verità di lui.

Senza il confronto di due soggetti diversi, che sono immediatamente diversi, ma nella cui identificazione consiste per l'uno l'imparare e per l'altro l'insegnare, non ci sarebbe modo di avere un soggetto in opposizione astratta all'oggetto, nè un oggetto in opposizione al soggetto: la sola condizione in cui possa aver luogo il distaccarsi della verità dall'errore e viceversa, che è scissura dell'unità del soggetto e dell'oggetto dell'atto del conoscere: condizione in cui, chi ben rifletta, l'oggetto non è poi l'attuale oggetto del soggetto, ma quel che *dev'essere* il suo oggetto.

Si torna sempre, in fine, alla necessità di concepire lo spirito come unità di realtà e idea, affinchè s' intenda il valore della verità, ch'egli è in grado di conquistare. Giacchè il discepolo è discepolo in quanto impara, e si fa quel soggetto che dev'essere, e il suo oggetto parimenti viene ad essere quel che ha da essere; e il maestro del pari è maestro in quanto insegna, come può soltanto se non si limita a dire che il discepolo sbaglia, e intanto gli resta di contro in atto di diniego e condanna; ma gli dà anche ragione, e vede la radice dell'errore, e gli s'accosta così e simpatizza con quella personalità che si tratta di svolgere; e quindi anche lui si fa il soggetto altrui, e con esso procede nel divenire dello spirito.

Capitolo VI

L'UNITÀ DEI VALORI

1. Carattere pratico della logica.

Il nostro modo di dedurre il valore della verità spettante al conoscere dal concetto della libertà genera un problema, che non si può trascurare senza lasciare nell'ombra uno degli aspetti essenziali dell'atto del conoscere come puro conoscere. Il problema è: se lo stesso conoscere è libero, e non è l'oggetto d'un atto di libertà, anzi il suo valore consiste nella sua libertà, è questo valore teoretico o pratico? deve dirsi verità, o bontà?

Quando Cartesio o Rosmini facevano intervenire l'atto di libertà presupponendo la verità già nota all'intelletto, intendevano appunto integrare nello spirito umano la cognizione con un'affermazione di carattere morale; onde l'errore, opponendosi alla verità in conseguenza di una scelta volontaria, veniva per tal modo a essere suscettibile di una valutazione morale. Cosicchè la verità, secondo la dottrina volontaristica, solo astrattamente è un valore teoretico; in concreto, come verità posseduta, assentita, attestata dal soggetto, si attua come un valore morale. Ora, avendo noi sottratto all'atto della libertà quel presupposto trascendente, che era pei volontaristi il valore teoretico, per quanto astratto, non abbiamo assorbito la teoreticità della logica nella pratica?

2. Distinzione kantiana di spirito teoretico e spirito pratico.

Prima di rispondere a questa domanda, convien chiarire l'ordine dei concetti a cui la domanda stessa s'inspira, e

che è proprio così di taluni sistemi filosofici come del pensiero comune. Prendiamo, p. es., Kant, che trova bensì, fin dalle prime pagine della *Ragion pratica*, la libertà come *ratio essendi* della legge morale, poichè questa gli si mostra *ratio cognoscendi* della libertà: ma nella *Ragion pura* costruisce tutta una teoria del conoscere senza incontrarsi mai in una legge che gli faccia conoscere, o riconoscere, la libertà quale *ratio essendi* di essa legge.

L'uomo, per lui, opera bensì liberamente; ma in quanto conosce, non si vede che abbia bisogno di nessuna libertà; ed esso stesso non par che possa entrare tra gli oggetti del vero conoscere senza starvi a titolo di fenomeno tra i fenomeni, e, come tutti i fenomeni, soggetto alla categoria della causalità. Kant si lascia sfuggire che, come appercezione originaria e unità trascendentale, vero e proprio Io, lo spirito, com'apparisce nella *Ragion pura*, non è fenomeno, poichè ogni fenomeno presuppone quest'attività, pura radice d'ogni funzione onde il fenomeno si costituisce; non è noumeno, perchè il noumeno spiegherà, se mai, la materia del fenomeno, e non può quindi comprendere quest'attività che è il principio da cui proviene la forma del fenomeno. Si dibatte così tra l'inconoscibilità dell'Io come noumeno e il meccanismo di esso in quanto conoscibile come fenomeno. E il velo dell'inconoscibile gli viene squarciato soltanto dalla coscienza della legge morale, che non avrebbe significato senza la libertà, e che l'induce perciò a postulare nel soggetto noumenico questa libertà.

Ma, posto pure che la libertà debba essere un postulato, ossia che l'attività originaria dello spirito si debba considerare avvolta nel velo del noumeno, che si pensa ma non si conosce perchè si sottrae all'esperienza, che cosa impedisce a Kant di scorgere nella legge logica, a cui è soggetta l'attività stessa in quanto attività conoscitiva, una *ratio cognoscendi* della libertà? L'impedimento non è in un concetto esplicito che sia affermato da Kant, ma nella struttura e nella posizione del suo pensiero, che corrisponde alla struttura e alla posizione del pensiero volontaristico di Cartesio e di

Rosmini. Costoro, come abbiamo già veduto, han bisogno dell'intervento della volontà nel conoscere perchè il conoscere puramente intellettuale è un conoscere per intuito: è un conoscere cioè che, in ultima analisi, non importa attività da parte del soggetto. Il quale bisogna pure che una volta sorga, e si faccia innanzi a prender possesso della verità. Kant nega l'intuito intellettuale dei metafisici; ma non nega già ogni intuito, quantunque il gran merito del suo criticismo sia di avere scalzato le fondamenta d'ogni sapere intuitivo e dommatico. La categoria è vuota, secondo lui; e per non esser vuota, deve investire la intuizione sensibile. La quale è attività, a sua volta, come intuizione pura; ma non è semplice intuizione pura: chè, come tale, sarebbe anch'essa vuota; ed empirica è, se informa i dati intuitivi della sensazione. Sicchè, il conoscere, sintesi di materia e forma, ha bensì, in tutti i suoi gradi, come materia, la sua legge nella forma (e quindi l'empirismo ha in Kant il suo correttivo nella cognizione a priori); ma, come forma, ha la sua legge nella materia (e quindi il suo idealismo ha il correttivo nel dato dell'esperienza sensibile). E, in conclusione, è un Giano bifronte, che da un dei lati guarda sempre alla realtà presupponendola, e quindi risolvendosi anch'esso in una specie d'intuito, o sapere immediato. E se il conoscere presuppone il suo oggetto, il conoscere non è libero. E non è libero, in verità, per la potissima ragione che non è un'attività, ma una semplice passività: concetto negativo, il cui attuale contenuto non può essere altro che l'attività dell'essere, in relazione al quale il soggetto è passivo. Giacchè la passività del soggetto non significa se non la negazione reale di questo e affermazione del solo suo opposto.

Il realismo, anche quello di Platone, è, l'abbiamo visto, una forma di naturalismo. Anche in Kant l'impedimento effettivo al concetto della libertà del conoscere sta in questo naturalismo che rimane in fondo al suo idealismo. La natura infatti non è libera. Donde il motivo del concetto dello spirito come fenomeno, che è nella *Critica della ragion pura.*

3. Superamento del dualismo.

Superato il naturalismo, inteso il conoscere come vera, reale, produttiva attività, quest'attività è libera, e il conoscere non ha più bisogno del puntello del volere per reggersi nel suo valore di verità. Ma non ne ha più bisogno perchè, per essere attività, il conoscere non si deve più opporre al volere, ma dev'essere, già esso, quello che si cercava fuori di esso, nel volere: cioè, appunto, il volere. Il superamento infatti del naturalismo intellettualistico noi sappiamo che consiste nel concetto del conoscere come volere: ossia come attività creatrice, e propriamente autocreatrice.

Nè staremo più ad insistere sul significato del conoscere [1], come puro conoscere che non presuppone la realtà, anzi la realizza nell'atto che la idealizza.

Immedesimato il conoscere col volere, se per legge morale s'intende la legge del volere, è chiaro che alla domanda sopra formulata la risposta è una: il valore del conoscere o la verità è valore morale. Se non fosse morale, non sarebbe valore.

4. La realtà spirituale come bene.

Il bene, infatti, o valore morale, non è altro che la realtà spirituale nella sua idealità, come produzione di se stessa, o libertà. Bene non è quello di Platone, idea delle idee, già supposta reale: nè quell'idea si concepirebbe come Bene se non fosse norma teleologica a tutte le altre e, da ultimo e sostanzialmente, ad ogni attività che s'appunta nello sforzo dell'umana volontà. Il bene vero è la volontà di Dio in quanto si fa; è insomma la buona volontà che riempie l'animo di Kant di quello stesso sentimento del sublime e del divino che il cielo stellato: la volontà che è buona, in quanto universale, cioè in quanto libera.

---

[1] Si tenga sempre presente ciò che è detto nel cap. IV di questa parte, § 5 ss.

La verità da tutta la nostra ricerca è uscita parimenti splendida di questa universalità, di questa libertà, che è l'essenza dello spirito come autoctisi, realtà che pone se stessa idealizzandosi. Che è ciò che s'intende per volontà speculativamente concepita, e sottratta alle empiriche rappresentazioni fantastiche, in cui essa può apparirci quasi incorporata, e che, viceversa, soltanto alla luce del concetto speculativo della volontà possono realmente essere smaterializzate ed intese.

5. Unità dei distinti (spirito teoretico e pratico).

La base della distinzione tra intelletto e volontà, come risulta da quanto s'è detto innanzi, è nello stesso motivo che induce ad opporre il soggetto all'oggetto, o la libertà alla necessità nella dialettica del conoscere. Il soggetto che si oppone all'oggetto, se si ferma nella coscienza di quest'opposizione, non può non ricavarne due conseguenze: 1° che esso non è l'oggetto, e non è l'autore dell'oggetto, ma lo spettatore di esso; 2° che, se un oggetto è prodotto nel suo essere o nel suo modo di essere dal soggetto, in rapporto a questo oggetto esso è diverso dal soggetto in rapporto all'oggetto di prima, in cui anche questo, in via subordinata, rientra; poichè esso stesso, una volta prodotto, si costituisce in opposizione al soggetto. Questa, per dirla col Vico, è l'origine eterna, e perciò anche storica e in tempo, della distinzione di spirito teoretico e spirito pratico.

Ma eterna non meno della distinzione è la sintesi o unità, in cui essa si risolve. E si risolve, poichè si comincia a notare che il secondo oggetto (termine della volontà) non è oggetto della volontà se non in quanto è lo stesso soggetto che fa se medesimo (la buona azione che noi facciamo è la stessa volontà di farla; come lo Stato non è se non quello che si realizza nel nostro volere politico; la proprietà è il diritto in cui si pone, in un certo ordinamento giuridico, la nostra personalità; e così via). E si risolve, perchè questo soggetto che è la realtà morale, non potrebbe essere realtà

morale se non fosse, assolutamente, realtà, e se permanesse l'opposizione del primo soggetto al suo oggetto, che è oggetto universale comprendente, in via subordinata, come s'è detto, lo stesso oggetto del volere.

Distinguere, dunque, sta bene: ma a condizione che oltre a distinguere si unifichi. Si parli pure di verità che è sulla nostra testa; ma a patto di riconoscer per vera anche l'idea che ne abbiamo nella testa. E così oppongasi pure il fare al conoscere, ma a patto di sentire che è fare in quanto conoscere, e conoscere in quanto fare, questo stesso opporre l'azione alla cognizione. La distinzione insomma, sempre, riguarda alla realtà, che è oggetto del pensiero (anche se chiamato soggetto); e l'unità invece alla realtà che è soggetto, o autocoscienza, che è realtà idealizzata, fuori della quale l'altra è un'astrazione.

6. La molteplicità.

Ora noi possiamo mirare tanto all'unità quanto alla distinzione, purchè badiamo a non lasciarci sfuggire nè la distinzione che germoglia dall'unità, nè l'unità che dà vita alla distinzione. La quale non è soltanto quella di conoscere e volere, ma una distinzione assai più ricca, e che si deve concepire piuttosto come infinita.

Il soggetto che si oppone all'oggetto, in quanto opposto, ha innanzi a sè l'oggetto, e non ha se stesso. Si ricordi la favola esopiana delle due bisacce imposte da Giove all'uomo. Il soggetto, che non vede altro che l'oggetto, non arriva alla pienezza dell'autocoscienza (*tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem!* dice giustamente Hegel alla fine della sua *Storia della filosofia*); e quindi fa anche di sè un oggetto. Senza l'unità, che è proprietà dell'autocoscienza, la realtà non è soltanto qualità, ma molteplicità assoluta: tutti gli oggetti differenti, a uno a uno, sciolti dall'unico soggetto che li pone, e che in essi è sempre uno. Quindi le differenze di tutte le cose nella natura e nella storia, dove tutto è diverso, e niente si ripete: non nella natura, dove, tolto il soggetto,

non rimane altro che l'atomismo; non nella storia, dove, a prescindere della mente, non ci sono se non fatti, e quindi, parimenti, un semplice atomismo, una seconda natura. In questa natura, prima o seconda che sia, sta l'uomo, che ora conosce e non modifica il mondo, ora agisce e muta le cose attorno a sè, e quindi il sistema del tutto: ed è perciò ora semplice teoria, ed ora volontà. Ma la semplice molteplicità in sè, è inintelligibile: essa importa una relazione o sintesi che supera la molteplicità dell'oggetto e richiede l'unità di un soggetto a cui la molteplicità si rappresenti: lo spirito, il quale non è perciò nella molteplicità, ma nell'unità che unifica e di sè compenetra tutto il molteplice.

7. La molteplicità dei valori astratti.

Quindi è che i valori, a considerare la realtà dal suo aspetto astrattamente oggettivo, non sono nè due, nè tre, nè quattro, ma infiniti. Non solo avremo una volontà diversa dall'intelletto, e quindi un bene diverso dal vero; e avremo così un bello, valore della fantasia, diverso dal bene e dal vero, e un utile, e un santo, e un giuridico, ecc. ecc.; ma avremo un vero diverso da ogni altro vero (un vero matematico, p. es., diverso da un vero teologico; e un singolo vero matematico, diverso da un altro singolo vero matematico); e così avremo infiniti beni, tutti morali; e infinite bellezze, e così via.

Nella storia dell'arte per ogni problema estetico, corrispondente ad ogni opera d'arte, una appropriata legge di bellezza; e guai al pedante pronto ad applicare in ogni conoscenza o giudizio una generica norma, preconcetta, non derivante dalle stesse viscere dell'opera da giudicare. E in tutta la storia sempre tanti problemi determinati e altrettanti criteri di valutazione o valori, che non sono già termine di passiva intuizione (poichè non c'è valore che non importi riflessione del pensiero sull'essere o, come noi abbiamo detto, unità di realtà e idea), ma in ogni caso una certa riflessa idealità che illumina di sè l'oggetto e ne costituisce ad una l'intelligibilità.

Da questo aspetto i valori adunque sono molteplici all'infinito. E dalla vigile attenzione, che presta a questa indefinita molteplicità dei valori sempre differenziati, è contraddistinto l'ingegno realistico dello storico che non si lascia sfuggire la concreta determinatezza del reale.

8. Unificazione della molteplicità.

Ma ci sono due modi di fissare questa molteplicità: in uno dei quali la molteplicità astrattamente considerata si vuota d'ogni valore e rende infatti impossibile, se mantenuta logicamente, ogni effettuale conoscenza storica. È quel modo per cui si vede la molteplicità del molteplice, ma non si vede l'unità; e così si parla, in astratto, di cento quadri, p. es., raccolti in una pinacoteca. I quali sono cento in quanto l'un di essi non è l'altro; e ciascuno occupa il suo spazio, con certe dimensioni; e se si mettono tutti insieme per trasportarsi da una sala all'altra, ammontano in tutto a un certo peso, che diminuisce via via che dall'insieme se ne asporti qualcuno, poichè esso consta di tutti i pesi rispettivi dei singoli quadri. In conclusione, in quanto essi si contano e fan somma, che si può dividere, e trattare come un qualunque numero, non sono quadri, che sono opere artistiche e giudicabili a una stregua di bellezza, ma semplici oggetti fisici. A instaurarli innanzi a noi come opere d'arte occorre prescindere, a un tratto, dal loro insieme, e considerarne uno, e poi un altro, e poi un altro: e nella successione potranno fare un nuovo tutto se, p. es., appartengano tutti a una scuola, e dimostrino successivamente un processo di approssimazione sempre maggiore a un certo ideale d'arte, per cui tutti si fondano, da molti che fisicamente sono, in un'opera artistica unica, nello sforzo spirituale di risolvere un medesimo problema. E quando la scuola non ci sia, e ogni quadro rappresenti un suo motivo, un momento spirituale a sè, bisognerà ricorrere a una realtà, magari estraestetica, ma avente sempre un certo valore per lo spirito, a cui tutti appartengano e in seno alla quale ci possano apparire gradi e forme

d'un solo processo, in cui, se vien meno il loro valore specificamente estetico, potrà presentarcisi un'altra specie di valore spirituale.

Ma fuori di ogni unità non sarebbe possibile, assolutamente, che lo spirito dalla estetica contemplazione d'un quadro potesse uscire per passare a un altro quadro, da aggiungere al primo. La possibilità nascerà, se non altro, dal fatto che il primo quadro sta nella stessa parete del secondo; e noi perciò non guardiamo il primo senza vedere già nello sfondo quell'altro, non ancora distintamente percepito, ma come una macchia (per usare un termine dei pittori) disegnantesi tuttavia innanzi a noi, e nella nostra fantasia; che è una, e, nella sua unità, rende possibile il passaggio da quest'opera a quella. L'unità insomma, che non è nelle cose che noi valutiamo, è in noi che le valutiamo, e portiamo il nostro gusto, pur variamente determinato, e più o meno attivo a seconda della ricchezza della nostra cultura estetica, attraverso tutti i giudizi concernenti i singoli oggetti.

La molteplicità è dell'oggetto, in quanto nel considerarlo si faccia astrazione dal soggetto; ma non può essere nel soggetto, a cui tutta la molteplicità si rappresenta, nè quindi nell'oggetto in quanto esso si apprenda nella sua concretezza, nella vita del soggetto unificatore irresistibile della molteplicità. L'oggetto del soggetto, nell'atto del soggetto per cui questo è oggetto a se stesso, non può non essere uno. E questo è l'altro modo in cui si può e deve considerare la molteplicità dei valori, a cui testè si accennava.

9. La monotriade dello spirito.

Ponendo mente a questa proposizione, che la molteplicità come tale è dell'oggetto astratto, come l'unità è del soggetto, che risolve in sè ogni molteplicità oggettiva, ove il soggetto si consideri nell'atto concreto in cui si oggettiva; è chiaro che, quando si afferma la necessità della distinzione per l'unità, che è la necessità da noi illustrata nella dimostrazione della dialettica del valore, bisogna distinguere, ci si perdoni

il bisticcio, tra distinzione e distinzione. C'è una distinzione che ci dà il molteplice, in numero, in cui l'unità vien meno, perchè, secondo che s'è già osservato, quell'elemento stesso che si ripete nella molteplicità, è qualitativamente molteplice. E c'è un'altra distinzione, che ci dà appunto l'unità nel suo interno svolgimento, i cui momenti son tre, se astrattamente presi (ma non più di tre): e se intesi nella loro concretezza, non sono nè tre, nè due, ma costituiscono una monotriade.

Concetto tante volte adoperato nella teologia; e perciò facilmente esposto, come rimasuglio di misticismo, alla satira e al dileggio, in cui, dopo tanto immanentismo e criticismo e positivismo e ogni sorta di antimetafisica, è caduta ai nostri giorni la teologia. Ma la teologia non è misticismo, nè religione, come han saputo in ogni tempo i più ferventi e profondi spiriti religiosi, bensì pretta filosofia; e la monotriade non è un'invenzione dei mistici, sì bene della filosofia elaboratrice delle rappresentazioni religiose. Infine tra la monotriade dell'atto spirituale e quella dei teologi c'è questa piccola differenza: che la prima è, e la seconda non è una monotriade, se con questo concetto si vuol designare, come si dice, l'unità della sostanza attraverso le forme in cui essa, come spirito, si pone. Nè una tale sostanza che sia spirito riesce possibile concepire al teologo, che presuppone alla filosofia un dato, che limita, e però sopprime lo spirito, in una concezione naturalistica, di cui il concetto dello svolgimento è la negazione radicale.

10. Significato del «tre» della monotriade.

Finchè si dice che lo spirito è svolgimento, unità di realtà e idea, di essere e non-essere, di soggetto e oggetto, si ha quell'unità attuale, quell'autoctisi in cui la autocoscienza è, dentro la sua stessa energica unità, distinta tra sè e sè; e quello che l'analisi distingue come tre, è sempre uno, e, come tale, distinzione; e quella stessa logica che dispiega l'unità attraverso i tre momenti, stringe questi tre momenti

e li fonde in una realtà unica. L'unità è sempre presente: è nel soggetto, è nell'oggetto, è nella loro sintesi; è nel reale, è nell'ideale, è nell'idea della realtà o realtà dell'idea, e così via. Ma quando la distinzione ci presenta anche due termini soli, ciascuno dei quali possa esser tutta l'unità che si distingue, e l'altra perciò rappresenti una aggiunta, e quindi un'altra unità, o, che è lo stesso, un'altra forma dell'unità, noi potremo bensì, distinguendo ulteriormente, ottenere tre e quattro e cinque e un numero infinito di termini; in cui non troveremo più l'unità, perchè l'unità non c'è, come abbiamo osservato, nella molteplicità.

Una diade non è più unità: perchè dei due termini della diade l'uno è affatto estraneo all'altro e chiuso in sè; chè altrimenti lo conterrebbe in sè e ci sarebbe quindi, oltre i due, la relazione, e quindi la triade della monotriade. E lo stesso dicasi di qualsiasi altro numero che ci si provi a sostituire al due. Il tre della monotriade invece non è numero, ma la qualitativa determinazione dello svolgimento come negazione dell'essere immediato. E si ritrova perciò in ogni svolgimento empiricamente distinguibile come svolgimento determinato, ma inteso sempre come atto dello spirito: così nel conoscere come nel volere: così in questo, come in quest'altro conoscere; e in questo come in quest'altro volere. Dove però, sempre che s'apprezzi come spirito la realtà che si voglia intendere, si attua un medesimo ritmo triadico di svolgimento; che è quello che s'è di sopra illustrato come costitutivo della verità; e che nulla vieta si possa alcuna volta considerare costitutivo d'un valore altrimenti denominato. Purchè sotto alla differenza dei nomi, derivante da differenza di punti di vista empiricamente determinati, non si pretenda far passare valori, processi spirituali, essenzialmente diversi come tali.

11. Il conoscere come valore assoluto.

Ma l'argomento dovrà esser ripreso nella terza parte di questa Logica; e qui basterà notare da ultimo che questa

unificazione di conoscere e volere, e di verità e bene, di logica e moralità, non è una tesi che ci par di dover difendere come, nella sua necessaria connessione col resto della dottrina esposta, un difetto della nostra dottrina. Anzi essa è il miglior titolo di merito dell'immanentismo, da noi propugnato come il solo punto di vista possibile di una logica filosofica. È la forma coerente e bene fondata di una dottrina non nuova nella storia del pensiero, indirizzata a rivendicare la spiritualità, e quindi l'intimità e la libertà del vero, che è la sua moralità: quella moralità, che dalle prime origini della filosofia moderna è apparsa a tutti gli spiriti come la categoria caratteristica dello spirito. Il quale tutto potrà concepire come reale fuori di sè, tranne la buona volontà; e tutto può fantasticare che abbia valore in sè, senza ch'egli si adoperi col suo ardore a farlo valere attualmente, tranne quella realtà che gli è tutta imputata, e tutta è sua, ed è lui stesso, il suo carattere, la sua personalità morale; e tutto potrà pure immaginarsi che abbia il suo pregio, ma niente che ne abbia tanto, che a lui sia consentito di sacrificarvi la sua propria rettitudine. Questo è dunque il maggior pregio, il maggior valore che sia: il valore assoluto, in relazione al quale ogni altra realtà potrà valere. Ebbene, quale verità potrà esser verità per davvero, senza valere assolutamente? E potrebbero esserci due assoluti? E potrebbe lo spirito posare nella coscienza di aver bene operato, se tormentato del dubbio? E potrebbe esser certo della verità, se inquieto e in sospetto di non aver fatto tutto ciò che avrebbe potuto per essere certo?

La doppia certezza può aversi, lo abbiamo dimostrato con la critica della dottrina volontarista, quando le due certezze formino una certezza sola.

Capitolo VII

VERITÀ ASTRATTA E VERITÀ CONCRETA

1. Astrattezza del logo a cui ha mirato ogni logica precedente.

Traendo la conclusione, a cui pare indirizzata di proposito tutta la serie delle discussioni precedenti, altri s'aspetterà una condanna d'ogni logica fondata sul concetto della verità trascendente: ossia d'ogni logica che ci sia finora stata. Poichè, se con Kant e con Hegel abbiamo detto essersi il problema logico avviato per una nuova strada, il cui punto di partenza è il principio di quella logica trascendentale che nega l'opposizione dell'oggetto al soggetto e dell'essere al pensiero, non s'è detto con ciò che Kant ed Hegel abbiano poi eseguito questa nuova logica del pensiero che non presuppone il suo logo. In realtà, senza tornare su Kant, del quale s'è avvertito l'ostacolo incontrato nello svolgimento del vitale principio contenuto nella sua sintesi a priori [1], la logica hegeliana, con tutta la sua macchinosa ricostruzione del logo come essere del pensiero, dialetticamente concepito, non riesce a sottrarsi al falso concetto del logo trascendente; e tutte le difficoltà inestricabili, in cui s'è dibattuta fin dalle sue origini la speculazione di Hegel, tutte le ambiguità in cui essa è sembrata avvolgersi, agli occhi degli interpreti suoi più acuti e più accurati, nei punti più delicati del sistema, si può dire provengano dal mantenimento inconsapevole di questo vecchio concetto metafisico intellettualista.

---

[1] Cfr. sopra Introd., cap. III, § 9.

Nel sistema hegeliano invero la logica precede la filosofia della natura e quella dello spirito; e il suo oggetto è il logo o idea, che è bensì concetto di sè, ma come il pensiero del pensiero, che è il motore immobile e l'atto puro della metafisica aristotelica. Anche per Hegel infatti fuori di questo pensiero del pensiero o, com'egli dice semplicemente, concetto, rimane la natura e lo spirito: perchè l'idea, oggetto della logica, è bensì, tutta l'idea ma in sè, ossia che non è uscita fuor di sè, non si è fatta spazio e tutto quello che è la natura presupposto dello spirito, cioè del ritorno che fa l'idea a se stessa, dopo essersi quasi estraniata da sè, alienata e fatta insomma realtà particolare, oggetto di pensiero, altro dal pensiero. In guisa che, quando si raccoglie dai particolari e, dallo spazio in cui s'è sparpagliata e moltiplicata, torna a sè e diventa conscia di se medesima, essa non è più quella che era, nel puro elemento ideale del logo. Essa è realtà, che attraverso tutti i gradi della natura, risalendo dalla massima dispersione dei particolari all'unità e universalità del pensiero umano, si fa spirito: una realtà, quindi, che prima non era nè come natura nè come spirito, essendo semplice logo, e che la natura, colla sua inconsapevole razionalità recata in atto in mezzo alla svariata ricchezza infinita di tutte le sue forme, e lo spirito, come coscienza d'ogni razionalità, presuppongono. Il valore dello spirito è dietro allo spirito, o al di sopra di esso, nella legge stessa della natura; ma veramente abita eterno di là dalla natura, la quale obbedisce a quella eterna legge, incontaminata dal tempo e dallo spazio, in cui la natura universa si spiega.

Sicchè anche ad Hegel il logo, eterno modello della vita e della coscienza della vita, si rappresenta come un di là, da cui il pensiero, in quanto pensiero in atto, quel pensiero che si valuta come filosofia, attinge il proprio valore. Il pensiero che si valuta non è, a dir vero, quello stesso che valuta. Ed ecco, valore e valutato sono ancora una volta due termini, quantunque nè il primo, per Hegel, possa stare senza il secondo, nè questo senza di quello. Onde, a chi

esamini attentamente la sua logica, come scienza di questa idea in sè, essa si svela non una dialettica nel suo dinamismo, ma un sistema chiuso di concetti, analogo alla κοινωνία τῶν γενῶν platonica: un sistema che, presupposto tutto com'è, non si può che analizzare, col pensiero da principio fino alla fine. E in sostanza, al più profondo concetto della dialettica, che non è la legge del pensare se non in quanto è l'atto stesso del pensare [1], Hegel non si può dire, a rigore, che si sia affacciata.

Nè pure Hegel adunque si sottrarrebbe alla condanna, se il proposito e la reale mira degli esposti ragionamenti fossero la condanna d'ogni logica fondata sul concetto della trascendenza della verità.

2. Significato della critica intorno al concetto del logo astratto.

Ma il significato della critica è ben diverso: poichè essa ha dimostrato soltanto l'assurdità e insostenibilità della interpretazione di un principio, di cui, d'altra parte, non abbiamo mancato di additare, a più riprese, il motivo di vero: di un principio, che s'è avuto il torto di concepire astrattamente, ma che, è chiaro, non si potrebbe nè pur concepire nel modo concreto, a cui rimanda chi appunta di astrattezza codesto concetto, se esso fosse interamente falso e da estirpare perciò dalle radici.

3. Motivo di vero della logica del logo astratto.

Il nocciolo sostanziale di pensiero che si cela in fondo alla dottrina della verità trascendente, da mettere in luce e a profitto, è il momento della oggettività del pensiero, in cui, se son vere tutte le precedenti considerazioni, si risolve, si attua e vale la verità. Giacchè questo pensiero, con cui la

---

[1] Questa è la tesi del mio studio citato su *La Riforma della Dialettica hegeliana.*

verità nostra s'immedesima, non è per noi quel pensiero a cui la verità concepita come trascendente si opponeva e sovrapponeva. La verità infatti intendevasi sottrarre al flusso del pensiero in quanto soggetto.

Questo motivo è amplissimamente sviluppato nella filosofia rosminiana, travagliatasi per un ventennio della più laboriosa meditazione sopra questo problema: come raggiungere col pensiero la realtà, posto che quella che il pensiero conosce è bensì essere, ma l'essere nella forma in cui esso è rispetto al pensiero, cioè nella forma ideale? Nè il Rosmini volle mai consentire col Gioberti che lo stesso essere, che è essere pel pensiero, sia l'essere reale, lo stesso l'essere in sè, Dio. Ma con tutta la cura più scrupolosa di mantenere una radicale distinzione tra essere e pensiero, il Rosmini tuttavia non potè a meno di fare che: 1° all'essere reale non si possa come che sia spingere il pensiero se non movendo da quell'essere ideale, che è, in quanto tale, relativo al pensiero; 2° che questo essere ideale, che pur dovevasi tenere come un che di esterno al soggetto, non si cogliesse dal soggetto, mercè l'intuito che fa intelletto il suo intelletto, dentro lo stesso soggetto che lo intuisce, quale contenuto del proprio intuito.

Ebbene, questa oggettività, da cui il pensiero attinge il vero di ogni sua conoscenza, e che è norma perciò della libertà, che gli è propria; quest'oggettività, lungi dall'essere, in se stessa, un idolo illusorio d'una fallace speculazione, s'è svelata a noi come un momento essenziale della prima e più salda verità che ci sia, ossia del concetto appunto della verità. Soltanto, essa è un momento di questo concetto, non tutto il concetto; perchè in tanto l'oggettività è rientrata per noi in questo concetto, in quanto il concetto del soggetto, con cui s'immedesima la verità, s'è allargato in modo da comprendere in sè tanto il vecchio soggetto, di cui adombrava, p. es., il Rosmini, quanto il vecchio oggetto, che egli mirava a garentire da ogni pericolosa mischianza con quel soggetto.

4. In che modo nel nuovo concetto del soggetto sia da mantenere l'oggettività del logo.

Il soggetto, invero, nel cui processo consiste la dialettica della verità, è un processo in quanto, secondo che abbiamo chiarito, è soggetto ed è oggetto: è, in uno, la libertà del soggetto e la necessità dell'oggetto. E come, contro chi nella equivalenza della verità col divenire ha veduto un abbassamento di essa da valore a semplice fatto, abbiamo dimostrato che il divenire è un fatto soltanto per chi gli faccia trascendente l'essere del valore (o il valore come essere); così contro chi obbiettasse che la nostra soggettività non può pretendere a comprendere dentro di sè l'oggettività genuina, che è propria della verità, bisogna rispondere che la soggettività in cui non c'è posto per tutto ciò che legittimamente si voleva salvare nella concezione oggettivista del vero, non è la nostra soggettività dialettica, ma quella che l'astratto concetto della verità trascendente opponeva, staticamente, alla realtà del vero.

E a convalida della risposta si può richiamare l'attenzione sull'origine meramente empirica del concetto dell'astratto soggetto, inteso come opposto alla verità oggettiva. Giacchè cotesto concetto è nato dall'esperienza del soggetto come soggetto finito, quale l'uomo si dimostra nella natura e nella storia (naturalisticamente intesa): ossia in mezzo alla realtà che è in se medesima scissa per infinite differenze, e come una cosa non è altra, ogni fatto non è nessun altro fatto. Di fronte alla natura l'uomo è quello che all'esperienza appare: un essere della natura, ancorchè dotato egli solo, tra tutti gli esseri appartenenti alla stessa natura, di certe funzioni che si dicono psichiche, diverse da altre funzioni dell'uomo stesso o di altri viventi, ma con esse coesistenti nell'ordine dei fenomeni naturali. Così concepito, l'uomo è sensazione, p. e.; ma sensazione è, in quanto fuori di esso come sensazione c'è esso stesso in quanto movimento fisiologico, e c'è tutto il movimento esterno: o meglio (poichè il movimento è un che di raffigurabile in conformità di certi schemi men-

tali, che già presuppongono la sensazione), c'è qualche cosa, un *quid*, un'*x* che nessuno dirà mai che cosa sia. Ed ecco tutto, fuori della sensazione, di là dal limite del sapere. E il sapere, processo del soggetto, come pretendere che sia lo stesso processo della verità, se a rigore è piuttosto da dire che la verità ne è fuori, e ne sarà eternamente fuori? E quando questo acuto senso della incommensurabilità tra l'essere presupposto alla sensazione e il sapere che muove dalla sensazione non sia sviluppato, e si può tuttavia credere ingenuamente che, separato con una linea netta ogni soggetto da tutto l'oggetto del suo conoscere, sia pur possibile quel loro commercio per cui l'oggetto, agendo sul soggetto, generi la cognizione, e il soggetto, agendo sull'oggetto, crei il mondo della volontà; ferma restando la separazione, il soggetto per se stesso è vuoto d'ogni cognizione, e quindi d'ogni verità, che pure, a sua volta, dovrebbe essere il contenuto della cognizione. E quando, comunque, sia messo in grado di riempirsene, se ne riempirà, senza poter mai esaurire l'oggetto che nella natura è sterminato, e senza poter mai perciò aspirare a costituirsi in possesso di tutta la verità, essendo, al contrario, sempre in istato e d'ignorare e di credere di sapere ignorando, e perciò di errare.

5. Soggetto tra soggetti, e soggetto come puro conoscere.

D'altra parte, il soggetto, quale l'esperienza storica, nel senso dianzi avvertito, ce lo mostra, è Aristotele, p. es., e non è Galileo: Aristotele che sa e non sa, tanto che, quando sarà Galileo, saprà di più, e quel di più è verità che da Galileo si dimostra esserci, malgrado che Aristotele, già apparso come il maestro di color che sanno, non la conoscesse. La storia, facendoci assistere alla sfilata dei soggetti, che pur sono, ad uno ad uno, soggetto, ci fa toccar con mano che il soggetto è limitato, e però da meno della verità, e incongruente con essa, che è infinita.

Se questo è il soggetto (soggetto tra soggetti e tra oggetti), quale cioè apparisce a chi empiricamente lo consideri, nessun

dubbio che esso, come individuo particolare e come totalità degl'individui, in cui può immaginarsi determinato nella fuga dei tempi e nella distesa dello spazio (umanità, che nel suo complesso sarà sempre l'esistenza di fatto di esseri finiti) non può contenere nel suo seno la verità.

Ma un soggetto così concepito, lungi dall'essere il soggetto e tutto il soggetto, cui si possano affidare tranquillamente gl'interessi della verità investita di tutta la sua inalienabile oggettività, non è nemmeno una piccola parte di questo alto e vero soggetto. E male ci siamo espressi dicendo che il soggetto antico s'è slargato per accogliere in sè quella verità, che una volta eragli esterna. Il soggetto antico è morto, per rinascere come vero soggetto; poichè quello morto non è altro che oggetto dell'esperienza: il quale, per quanto sicuramente attestato da questa, non potrà mai valere come l'attività stessa produttiva dell'esperienza, o l'esperienza, il conoscere, nella sua pura essenza. E il nuovo soggetto è tutta l'esperienza come costituirsi del soggetto: quello che abbiamo ripetutamente designato col termine di puro conoscere.

6. Il puro conoscere.

Il puro conoscere, o pura esperienza [1], differisce dal conoscere empirico e dal conoscere metafisico (nel senso intellettualistico o prekantiano), perchè tanto l'empirismo quanto la metafisica presuppongono l'oggetto, e quindi presuppongono anche il soggetto, in una dualità originaria, che l'empirismo tenta di risolvere col concetto dell'esperienza e la metafisica col concetto dell'innatismo o dell'intuizionismo. Per l'uno e per l'altra il soggetto è limitato dall'oggetto: e il loro rapporto è perciò un fatto dommaticamente ammesso, in quanto esso stesso oggetto di osservazione empirica, che constata il fatto del conoscere in cui tale rapporto consiste.

---

[1] Cfr. la mia prolusione *L'esperienza pura e la realtà storica*, Firenze, Libreria della Voce, 1915.

Il conoscere pertanto, sia dal punto di vista empirico sia dal punto di vista metafisico, è sempre conoscere empirico: fatto, che non può dedursi certamente dalla dualità, che ne è il presupposto, perchè la dualità, come tale, sarebbe piuttosto l'esclusione d'ogni rapporto di qualunque sorta.

Il conoscere puro invece non presuppone nulla, ma pone sì il soggetto e sì l'oggetto nella loro viva unità, in guisa che l'oggetto non sia se non la realtà dello stesso soggetto nella sua idealizzazione; e il soggetto perciò non possa avere altro limite che quello che egli stesso pone a se medesimo, con un atto che è insieme auto-limitazione e oggettivazione di sè. E appunto perchè il conoscere è attuazione del soggetto, non limitato da altro, ma solamente autolimitantesi, il conoscere, il vero conoscere, è puro: cioè non misto di nulla di empirico; di nulla che importi nel soggetto del conoscere l'accessione o intuizione di qualche cosa di estrinseco alla sua essenza. Il conoscere puro insomma è quello che non ha fuori di sè il conosciuto, ma il cui conosciuto è l'atto stesso del conoscere: soggetto che è soggetto in quanto oggetto a se medesimo.

7. Dualità immanente nel soggetto.

Tale essendo il concetto del soggetto del puro conoscere, non solo è chiaro perchè a questo soggetto sia immanente quella verità, che dal vecchio soggetto, empiricamente concepito, doveva legittimamente separarsi, dichiarandosi oggettiva; ma è chiaro anche perchè, negata quella concezione dell'oggettività del vero, non venga meno perciò ogni più preciso criterio di distinzione della oggettività dalla soggettività.

Dentro infatti allo stesso soggetto, dialetticamente concepito come posizione di sè, risorge nell'atto del puro conoscere la differenza dei due momenti, soggettivo ed oggettivo, per la cui inesatta comprensione l'empirismo e la metafisica facevano della verità una realtà trascendente l'atto del soggetto e tutta la vita dello spirito.

Il soggetto, insomma, del puro conoscere è soggetto ed oggetto nella loro unità: è quel medesimo che il soggetto era all'empirismo e alla metafisica in quanto esso connettevasi coll'oggetto e insieme con questo formava tutta la realtà da intendere nella sua intelligibilità o idealità. La differenza sta solo in ciò: che questa realtà totale era per l'empirismo e per la metafisica una somma di due elementi, ciascuno dei quali tentavasi di concepire per sè stante e indipendente dall'altro: laddove essa, nel concetto del puro conoscere, è una concreta unità. Dalla quale differenza ne consegue un'altra, che ognun vede subito se stia a vantaggio dell'intellettualismo, in cui empiristi e metafisici si accampano, o piuttosto di quell'idealismo, che afferma questo puro conoscere: la somma cioè, di due elementi che sian due, ciascuno determinato e chiuso in se medesimo, è un pensiero che lavora sull'astratto: perchè ciascuna unità della somma, presupposta alla somma, è, in quanto tale, effetto di quell'astrazione che, analizzata la somma, ne fissa gli elementi, prescindendo dalla sintesi per cui entrambi son fusi nell'intuizione unica della somma; e l'unità invece è il concreto pensiero, da cui l'analisi e l'astrazione prendono le mosse. E in conclusione, una somma, come accozzamento di termini irrelativi, è inconcepibile, poichè il pensiero è essenzialmente relazione.

8. L'unità della dualità.

L'unità pertanto, da cui bisogna rifarsi e non prescindere mai, non esclude, anzi include la dualità: dualità non intesa essa stessa astrattamente, ma concepita nella dialettica della sua vita concreta. E in questa dualità, in cui l'unità si pone, ecco risorgere, come ragion d'essere dell'altro termine, insieme col quale esso realizza l'unità del conoscere, l'oggetto: l'oggetto, assoluto opposto del soggetto, a cui pure è identico. Assoluto opposto; ma non meno identico che opposto. Questo punto convien bene fermare, se si vuol riconoscere l'importanza di tutte le ricerche filosofiche intorno alla logica, che non raggiunsero, in passato, il punto di vista del puro conoscere.

L'oggetto immediatamente è, verso il soggetto a cui è oggetto, opposto, e nient'altro che opposto. Io che penso, poniamo, il teorema di Pitagora, penso immediatamente questo teorema, ma non penso me pensante il teorema di Pitagora: cioè nell'oggetto (*obiectum mihi*) non c'è altro che l'oggetto, e non ci sono io. Narciso che s'innamora della sua immagine, non vede se stesso amante nell'immagine che gli sta innanzi. Questa è la posizione immediata dell'oggetto di fronte al soggetto.

Ma se questa posizione esclude affatto l'oggetto dalla sfera del soggetto, essa, in quanto immediata, non è posizione di pensiero, perchè pensiero è la negazione d'ogni immediatezza. E quindi la posizione dell'oggetto di contro al soggetto è un'opposizione reale nel pensiero in quanto esce dalla propria immediatezza, ed è essa stessa contenuto di pensiero, atto di coscienza. Cioè l'opposizione è reale nel pensiero in quanto coscienza dell'opposizione. Giacchè se io pensassi il teorema di Pitagora, senza aver coscienza del pensiero onde lo penso, potrei, tutt'al più, dir di avere innanzi a me questo teorema, *ut pictura in tabula*, ma non di vederlo e pensarlo. Ora, questa coscienza importa che, oltre il soggetto che si oppone all'oggetto e a cui è opposto l'oggetto, c'è un soggetto, a cui è presente sì l'oggetto e sì il soggetto nella loro opposizione: un soggetto, nel quale quell'opposizione vien meno.

Diremo, dunque, che l'opposizione di soggetto e oggetto sia, a sua volta, oggetto d'un ulteriore e più profondo soggetto? In questo modo è evidente che si rinnoverebbe quell'opposizione, che nella sua immediatezza sarebbe ancora al di qua del pensiero, e richiederebbe tuttavia l'intervento del pensiero; e quand'anche per questa via si volesse procedere all'infinito, come pur qualcuno ha pensato [1], non si giungerebbe mai ad avere quel pensiero, in cui soltanto è possibile che l'opposizione sia reale. Il difetto di questo modo di con-

---

[1] Cfr. le mie *Origini della Filosofia contemporanea in Italia*, Messina, Principato, 1917, vol. I, p. 264 ss.

cepire l'autocoscienza, o unità della coscienza del soggetto e dell'oggetto, è nel presupporre e staccare la dualità dell'opposizione dall'unità di quella medesimezza, in cui l'opposizione si libera dalla propria immediatezza. Se noi diciamo che la pura opposizione di oggetto e soggetto ci dà la *pictura in tabula*, ma non ci dà il pensiero, non vogliamo dire che infatti ci sia già la *pictura in tabula* e debba tuttavia venire l'uomo, il pittore a contemplarla. Il vero è il contrario: la pittura suppone già il pittore: e l'opposizione c'è, in quanto attraverso la stessa opposizione si attua l'energia dell'unità. Nell'atto che penso il teorema di Pitagora, io non ho bensì altro dinanzi a me se non questo oggetto del mio pensiero; ma come oggetto del mio pensiero, cioè come pensiero mio, che s'annullerebbe appena venisse meno il mio pensiero; quel pensiero appunto con cui, pensando questo teorema, lo distinguo da me, e pongo perciò pure un me, soggetto, di contro dell'oggetto.

9. L'astratto logo non solo negato, ma anche affermato.

L'opposizione dunque c'è come identità. Il soggetto che pone sè e pone il suo opposto, non si differenzia in modo da smarrire nella dualità il suo essere unico, anzi allora soltanto, come unico, lo realizza, quando lo distingue attraverso la dualità dell'opposizione. E in questa identità degli opposti consiste la concretezza dell'opposizione, la quale altrimenti non sarebbe pensabile.

Orbene, la verità è bensì del conoscere puro, ma non è dell'astratto soggetto, nè dell'astratto oggetto, nè della loro astratta opposizione, poichè il conoscere è il superamento di tutte queste astrattezze. Il che importa che non può nè anche ragguagliarsi al conoscere (come parve ad Hegel) se questo conoscere s'intenda come risoluzione definitiva (tutta positiva, e che abbia esaurito il proprio processo) di tutte le astrattezze. Perchè ogni astrattezza consiste nell'immediatezza e nel sottrarsi alla dialettica del processo; sicchè, se lo stesso processo esaurisce il suo compito, e ci dà il cono-

scere come una concretezza, la quale abbia avuto una buona volta ragione di tutti gli astratti; ecco che il concreto stesso diventa un astratto, e la concretezza, in cui consiste la vita in atto del pensiero, riesce un fallace miraggio, e una verità ancor più irraggiungibile che non sia, alla natura e all'uomo che ne partecipa, l'idea platonica. Affinchè si attui la concretezza del pensiero, che è negazione dell'immediatezza di ogni posizione astratta, è necessario che l'astrattezza sia non solo negata ma anche affermata; a quel modo stesso che a mantenere acceso il fuoco che distrugge il combustibile, occorre e che ci sia sempre del combustibile, e che questo non sia sottratto alle fiamme divoratrici, ma sia effettivamente combusto.

10. Posizione del problema della logica dell'astratto.

Nel fuoco del pensiero che incenerisce il suo combustibile per trarne luce e calore, il combustibile, non per anco cenere, è momento essenziale, ineliminabile. Sicchè una logica del puro conoscere che, come dialettica della realtà idealizzantesi, nega la sussistenza di una realtà statica, puro oggetto del pensiero, sottratto al flusso della vita; una tale logica, quale pur noi l'intendiamo, se non salvasse la verità come ferma torre che non crolla giammai la cima, oggetto eternamente opposto alla libertà del soggetto, non varrebbe di più d'un fuoco che altri volesse alimentare di niente. La vera dialettica non è quella che nega l'oggetto, bensì quella che ha coscienza della sua astrattezza, e quindi della concretezza, in cui esso attinge i succhi della sua eterna vitalità. E se dialettica diciamo la logica del concreto, ossia del puro conoscere, che è l'unità del soggetto e dell'oggetto, oltre la dialettica bisogna pure ammettere, grado alla stessa dialettica, una logica dell'astratto, o del pensiero in quanto oggetto, nel momento dell'opposizione, senza di cui non è attuabile l'unità, in cui il concreto risiede.

S'intende che questa logica dell'astratto è grado a quella del concreto solo in quanto è costruita dal punto di vista

della dialettica, ossia della verità immanente. Punto di vista al quale non si sono mai collocati i logici precedenti; che costruivano una logica dell'astratto fermi nel convincimento che questo astratto fosse il vero concreto. Laddove la verità, per dir così, nella verità oggettiva, fissata come verità, statica nella sua posizione immediata, è una verità la quale, come ormai deve veder chiaramente chi ci abbia seguito fino a questo punto, è soltanto una parte o un aspetto della verità: e invece la verità non può mai esser altro che tutta la verità, o la verità nell'unità di tutti i suoi aspetti.

Il logo della logica è il puro conoscere, in cui l'oggetto è lo stesso soggetto, oggetto a se stesso. Il logo dunque è pure l'oggetto del soggetto; ma in quanto questo oggetto è il soggetto che si fa oggetto a se stesso, e cioè puro conoscere.

11. L'epoca organica e l'epoca critica del pensiero nella loro unità.

Togliendo la terminologia da una famosa distinzione volgata, che divideva le epoche della storia in organiche e critiche: le une determinate come certi assetti sociali, resultate dai movimenti anteriori, e le altre consistenti nei movimenti stessi, dissolventi gli anteriori assetti, e a grado a grado preparanti nuove condizioni di equilibrio delle forze sociali, si potrebbe dire che c'è una logica organica (astratta) e c'è una logica critica (concreta); a patto di non fare successivi e quindi giustapposti l'uno all'altro, e quindi l'un dall'altro separati, il logo della organicità e il logo della critica; e a patto di avvertire che il logo è organico in virtù di una energia attuale organizzatrice, che la stessa energia dissolvente di un organismo, da cui sia fuggita la vita, e restauratrice di un altro vitale organismo. Così come il Νεῖκος e la Φιλότης del sistema di Empedocle, che, se pare si alternino nell'opera, ora di disgregazione e separazione, ora di concentrazione e unificazione, in realtà concorrono nella formazione d'ogni cosmo come forze con-

correnti e cooperanti in un solo processo che organizza disorganizzando, e disorganizza organizzando.

Vedremo nel prossimo capitolo come l'essersi lasciato sfuggire l'elemento critico della logica organica abbia in ogni tempo, da quando la filosofia s'è proposto il problema della verità, condotto la filosofia a dichiararsi impotente, e a ceder le armi innanzi all'assurdo e al mistero; e come ogni nuovo tentativo ch'essa ha fatto per riprendersi e per affrontare il gran problema, sia stato una specie di epoca critica, una rivoluzione rispetto al vecchio organismo del logo, e l'istaurazione d'un nuovo luogo organico, pur sempre sottratto ad ogni forza critica. E in quest'altro schizzo storico avremo la più evidente conferma della verità del nostro programma di una logica dell'astratto grado alla logica del concreto.

Capitolo VIII

FORME STORICHE PRINCIPALI DEL LOGO ASTRATTO

1. Il logo di Parmenide.

Il fondatore, si può dire, della logica dell'astratto, come quegli che primo cominciò a intendere in tutto il suo rigore il concetto del logo come presupposto del pensiero, è Parmenide. Il quale, riducendo alla sua coerenza la ricerca della scuola ionica d'una sostanza assoluta, e quindi superando il dualismo Pitagorico, concepì la realtà come essere. Essere, s'intende, naturale, immediato. Il quale non può mutare, perchè il mutare importa non essere prima quel che si è dopo, e non essere dopo quel che si è prima: cioè importa un concetto della realtà come essere insieme e non-essere, laddove il reale è soltanto essere, e il non-essere non è. Similmente, esso è immobile. Quindi pure, non è nato, nè morrà: è eterno. Non può essere in parte, e in parte no: è continuo. Uno, perchè molteplicità importerebbe discontinuità. Nè è limitato da altro. Nè quindi si oppone al pensiero, poichè se il pensiero è, esso non può essere altro che l'essere stesso. Ed ecco il logo di Parmenide[1]:

> ταὐτὸν δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα.
> οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν
> εὕρησεις τὸ νοεῖν· νὐδὲν γὰρ<ἢ>ἔστιν ἢ ἔσται
> ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος.

---

[1] Fr. 8, 34 Diels. Cfr. 5: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

Ma il pensiero è? Se è, è la stessa cosa (ταὐτόν) di ciò di cui è pensiero, essendoci noto, non solo perchè ce lo dice Parmenide, ma per la logica eterna, che abbiamo già studiata, immanente alla posizione speculativa intellettualistica, da cui sorge questo concetto della realtà, come essere; e per cui, posto l'essere, in grazia del quale sorge il pensiero (οὕνεκέν ἐστι νόημα), non ci può esser nulla fuori dell'essere (πάρεξ τοῦ ἐόντος). Per essere, bisogna che sia ταὐτόν, identico il pensiero all'essere, identico all'essere al pensiero, poichè l'essere non può differenziarsi.

Orbene, questa identità di sè con se stesso, che Parmenide si trova innanzi quando cerca di determinare il concetto del pensiero, è certamente la definizione del pensiero: e noi l'abbiamo già come tale esposta, dimostrando che l'autocoscienza non è altro che l'essere che si riflette su se stesso, e in questa riflessione (o idealizzazione) si oppone a sè, restando, anzi facendosi, identico con se stesso. Ma il ταὐτόν parmenideo non è l'essere che, sdoppiatosi, si unifica perchè il suo sdoppiamento sia atto dell'unità originaria; bensì l'essere indifferenziabile, nella sua immediatezza: il punto di partenza dello sdoppiamento, la cui risoluzione nell'unità originaria realizzerebbe la vera identità. Di guisa che nel monismo parmenideo c'è la parvenza del pensiero, non la realtà. La quale richiederebbe sì il momento dell'identità, ma anche quello dell'opposizione, della differenza. E quest'ultimo nel concetto dell'essere immutabile non è possibile.

2. Dissoluzione del logo di Parmenide.

Sicchè l'essere per essere realizzato come veramente immutabile, deve: 1° non esser pensato (o non esser pensato come pensato); 2° non essere propriamente (pensato come) immutabile. Infatti il pensiero turberebbe e annullerebbe l'immobilità dell'immutabile; mentre, prescindendo dal pensiero, l'immutabile non è più tale; perchè non mutare è essere identico; e identità importa $A = A$, ossia una riflessione su di se stesso, che è propria soltanto del pensiero, e

che su ciò che non sia pensiero può essere esercitata soltanto dal pensiero. Donde le conclusioni negative e scettiche che il gran sofista Gorgia di Lentini ricavò dall'intrepido unizzare di tutti gli Eleati: l'essere, non essere; se fosse, non essere conoscibile; se fosse conoscibile, non essere enunciabile [1].

3. Il logo degli Atomisti.

Un'altra forma della realtà come essere sorge nella filosofia presocratica con l'atomismo di Leucippo e di Democrito; per cui, di fronte alle difficoltà che il concetto dell'essere uno creava rispetto all'esperienza, si cerca di mantenere quel concetto, indispensabile al puro naturalismo, facendo l'essere molteplice: quindi introducendo il vacuo dello spazio nel pieno, rompendo la continuità del reale, e polverizzando quasi la massa unica dell'essere eleate nella infinita molteplicità degli atomi. Qui l'essere nella sua immediatezza è essere (pieno) ed è non-essere (vacuo). C'è quindi l'essere immutabile (atomo) e c'è la mutazione (la varia aggregazione degli atomi), perchè c'è il movimento nel vacuo. L'essere pare si concilii col pensiero, rendendo possibile l'esperienza, mentre pur si acuisce il senso dell'opposizione tra essere e pensiero, e nasce la famosa distinzione, che risorgerà nel secolo XVII col risorgere dell'atomismo, delle qualità primarie (duro e molle, grave e leggiero), derivanti dalle determinazioni quantitative proprie degli atomi e dei loro aggregati; e delle secondarie, mere affezioni del senso (πάθη τῆς αἰσθήσεως ἀλλοιουμένης [2]).

Eppure il problema non si risolve, anzi si complica e diventa assai più difficile. Perchè la categoria, con cui si pensa tutta la realtà (pieno e vuoto), è sempre quella dell'essere; e nel tutto del reale non è possibile mutamento di sorta. Non è possibile quindi quell'intrinseco differenziamento, che sa-

---

[1] Ps. - Arist., *De Melisso*, p. 979 a 12; e Sesto Emp., *Adv. Math.*, VII, 65-86.

[2] Teofrasto, *De sensu*, 63, in Diels, *Dox.*, p. 517.

rebbe necessario anche per dire che non muta. Infatti l'atomista nega ogni differenza qualitativa, e riduce ogni cangiamento a variazione quantitativa; il quale in tanto, com'è ovvio, è possibile nelle parti, in quanto non è possibile nel tutto del sistema, in cui le parti rientrano: giacchè quel che si aggiunge in un punto, deve togliersi da un altro, e la somma riuscir sempre la medesima. Ma la considerazione quantitativa, a cui il pensiero ricorre per render pensabile l'essere, è forse possibile mantenendo questo concetto d'essere? Chi dice quantità, dice elementi non solo distinti, ma separati. E la separazione ci dice che un elemento non è altro che se stesso: identico a sè. Identità che, concepita la realtà dell'atomo come essere, non è possibile, per la stessa ragione che dissolve il monismo degli Eleati nello scetticismo.

Con questo di peggio: che l'essere parmenideo è travagliato soltanto da questa discordia intestina, essendo tra sè indifferenziato (e quindi nè diverso, nè identico) e sè identico in quanto differenziato; laddove l'atomo di Democrito è combattuto e minato da dentro e da fuori. Da dentro, come l'Uno di Parmenide; e da fuori perchè esso, a differenza di quell'Uno, si trova a dover affermare la propria unità e immediatezza o identità astratta anche contro gli altri Uni, che fan ressa attorno a lui e dai quali bisogna che egli, per essere, si distingua; e distinguersi è differenziarsi dagli altri, anche dentro di sè. Perchè se A è A non essendo B (negando, escludendo da sè B), A non è soltanto A; ma è A e *non-B*. E poichè oltre B, c'è B', B'', B''', e insomma infiniti B, A non può essere se stesso, senza contenere in sè infiniti rapporti (di esclusione reciproca) con gl'infiniti B, concorrenti nel sistema a cui A appartiene. E in conclusione, se l'identico essere di Parmenide è costretto almeno una volta a contraddirsi, differenziandosi, l'essere egualmente identico di Democrito è costretto a differenziarsi e a negare se stesso, o la propria identità, infinite volte.

4. Dissoluzione del logo degli Atomisti.

L'atomismo perciò — attraverso Protagora e l'eraclitismo contemporaneo a Protagora — sbocca anch'esso nello scetticismo, a cui s'oppone Socrate. Il quale rialza la bandiera della scienza, con l'affermazione del concetto universale. Non più essere presupposto al processo del conoscere che comincia dalla sensazione; ma un altro essere, che in certo modo è il termine di cotesto processo; e che se si concepisce anch'esso, al modo che si deve, come presupposto del conoscere, non condiziona la cognizione sensibile, variabile e particolare secondo il momento particolare del soggetto di una tale cognizione, ma la conoscenza razionale. Un essere insomma, non più naturale, ma ideale: non esistente nello spazio: ma, al pari di quell'essere, a cui aveva guardato la filosofia precedente, esterno al pensiero che lo pensa. Il santo, dice Socrate nell'*Eutifrone* platonico, non è santo perchè piace agli dei, anzi piace agli dei perchè è santo [1]. La mente, divina o umana che sia, riconosce il concetto, di cui è νόημα, come il νοεῖν di Parmenide riconosce l'εἶναι a cui si riferisce: e la scienza consiste sempre nel ταὐτὸν di cui parlava Parmenide.

La differenza tra quel *quid* (τί ἐστιν) a cui mira Socrate, e che è il concetto, e l'essere degli Eleati e degli Atomisti è questa: che, al paragone di quest'essere, il concetto è negazione della immediatezza o astrattezza dell'essere. Quell'immediato essere è un astratto: l'essere, pensato come identico (anzi che si pensa come identico, l'Io), ma staccato dal pensiero che lo pensa, e solo può pensarlo, identico, e pur continuato a pensare, e continuato a pensare identico: perchè pensare l'essere e pensare l'essere come identico sono già *unum et idem*. L'essere invece, di Socrate è essere pensato, con la coscienza di questa sua forma.

---

[1] Τὸ μὲν ὅσιον διὰ τοῦτο φιλεῖσθαι, ὅτι ὅσιόν ἐστιν, ἀλλ' οὐ διότι φιλεῖται, ὅσιον εἶναι: *Euthyphr.*, 10 E.

Si potrebbe dire che per opera di Socrate alla natura sottentri il pensiero. E poichè il pensiero è dell'uomo, e la natura è di Dio, fu detto che con Socrate la filosofia sia scesa di cielo in terra. Ma anche maggiore è la lode tributatagli da Aristotele, dove afferma che due cose a buon dritto possono attribuirsi a Socrate, l'induzione e la definizione, che risguardano il principio della scienza [1]. Perchè questa induzione è il pensiero che ha coscienza di sè come mediazione, costruzione, critica delle sensazioni o delle cognizioni che ne provengono, tutte particolari come le sensazioni, e senza necessità, per giungere a un essere la cui conoscenza sarà risultato d'un processo razionale; e non sarà poi nè anch'essa un risultato immobile in cui precipiti il lavoro induttivo, e la mente ristia: l'universale e necessario in cui si posa la mente è ὁρισμός, è un giudizio, un ragguaglio di termine con termine di pensiero. Ragguaglio che è ancora mediazione, relazione, quello che appunto, ma indebitamente, introduceva lo stesso Parmenide nel suo essere, dicendolo identico.

5. Il logo di Socrate.

Con la definizione socratica nasce formalmente la scienza della logica: quella logica a capo della quale Aristotele avrebbe posto quella composizione e quella divisione, in cui soltanto è possibile che ci sia il vero e il falso [2]: quella sintesi di pensieri formanti un sol tutto, che egli anche nel *De anima* indica come campo della verità che si distingue dal suo opposto [3].

Il concetto è realizzato dalla definizione e la definizione non è più l'immediato essere astratto, che Protagora aveva già cercato di superare; ma è già rapporto tra soggetto definito e predicato onde si definisce. E rapporto è media-

---

[1] Τοὺς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου· ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης: *Metaph.* XIII, 4, 1078 b. 28.

[2] *De interpr.* c. 1, p. 16 a 12.

[3] Ἐν οἷς καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν νὄτων: *De an.* III, 6, 430 a 27.

zione; poichè ciascuno dei termini di esso non trova in se stesso il proprio essere: ma deve ricorrere all'altro per avere ciò onde consta l'esser suo; e quest'altro deve perciò essere per lui non solo diverso, ma anche identico.

L'astratta identità dell'essere naturale di Parmenide e di Democrito qui è vinta.

6. Importanza del socratismo nella storia della logica.

Ma la mediazione socratica, se risolve l'immediatezza della natura, e, in quanto la risolve, rende possibile l'identità dell'essere naturale mediante il pensiero, ha la sua forma logica in una nuova realtà immediata. E questa è la natura come pensiero, o il pensiero come natura; quel pensiero, presupposto dello spirito, e quindi nuovamente immediato, che è l'idea platonica. La κοινωνία τῶν γενῶν del *Sofista*, ossia la dialettica quale oggetto dell'intuito sinottico del filosofo, non è altro che la sistemazione dell'ὁρισμὸς socratico: sistema delle idee, nel quale ciascuna idea immanente ha un contenuto onde si definisce, che a sua volta è soggetto di definizione, in guisa che tutte si ordinano in una rete universale di rapporti, il cui tipo è la stessa mediazione già affermata nella singola definizione particolare di Socrate.

Nel sistema dei rapporti definitorii sorge, accanto al rapporto della definizione, e lo integra, quello della divisione, che non è altro che l'inerenza d'uno stesso concetto a più definizioni. Ma la dialettica platonica supera il tipo di mediazione dualistica, in cui ogni termine, da qualunque parte si volga, ha relazione con un altro termine, dal quale ritorna immediatamente a se stesso; mentre si suppone una molteplicità illimitata fuori di ogni rapporto.

In conclusione, nella logica di Platone come in quella di Socrate, l'astrattezza dell'immediato essere naturale cede il luogo a quella concretezza che era la flagrante negazione dell'astratto essere, in quanto se ne predicava l'identità. Qui l'identità c'è; e c'è, ripeto, perchè non siamo più di fronte alla natura, sibbene di fronte al pensiero. Ma poichè questo

pensiero stesso è immediato, e il rapporto tra soggetto e predicato della definizione (o divisione) è statico, cioè già posto, esso è tutto, nella sua unità complessiva, un'immediatezza astratta.

7. Il logo di Platone.

Questa nuova immediatezza supera Aristotele col sillogismo, che non è pensiero già posto, ma pensiero che si pone; non affermazione a cui ci troviamo innanzi, quasi innanzi a un fatto; sibbene dimostrazione. Il soggetto (essere, un determinato essere) non si dà immediatamente come identico con un predicato (riflettendosi su se stesso il pensiero, onde l'essere si pensa); ma mediante un terzo termine (medio), si dimostra identico al predicato. Il rapporto perciò da diadico diventa triadico, e il termine onde si compie ha la funzione di render possibile il passaggio dall'uno all'altro termine della diade in quanto ne è l'unità.

Il sillogismo era implicito nella dialettica platonica; ma tra Platone e Aristotele esso rappresenta una differenza importante nella consapevolezza della necessità della mediazione per l'essere che si pensa e che si può pensare. Con la teoria del sillogismo vien data l'ultima mano alla elaborazione che era possibile della dottrina socratica del concetto. E si svolge fino al suo limite estremo possibile il principio della mediazione necessaria al concetto dell'essere affinchè sia pensabile. Più in là si sarebbe dovuto superare lo stesso concetto dell'essere in quanto essere.

Se non che, non superando il concetto dell'essere, la stessa forma sillogistica, mediata rispetto alla definizione, come questa è mediata rispetto all'astratto essere naturale, non può se non ribadire l'immediatezza propria dell'essere, e fissare, in forma intelligibile o ideale, una nuova natura, oggetto del pensiero. Giacchè il sillogismo aristotelico non è processo conoscitivo, ma sistema dell'oggetto del conoscere; quindi, se è unità della diade, non si può pensare nè come unità che si dualizzi, nè come dualità che si unizzi. Non c'è la me-

diazione, ma il mediato: il quale, senza l'atto o processo della mediazione, è, nella sua stessa triadica complessità, un'immediatezza: un che di naturale, che il pensiero conoscente non può che presupporre. Ma come potrà conoscerlo?

8. Il logo di Aristotele come verità del logo socratico-platonico; e sua interna difficoltà.

La risposta a questa domanda si aspetta invano nel periodo della decadenza della speculazione greca. Si tratta di cogliere quell'unità da cui sorgono le differenze. È l'alta mira a cui volgesi la filosofia alessandrina, che sul tramonto del paganesimo torna a unizzare come, al dire di Aristotele [1], quei primi padri della speculazione logica greca, gli Eleati. Il pensiero greco si conchiude così ritornando circolarmente su se stesso. In Plotino le idee si ricongiungono tutte insieme a formare l'essere, il κόσμος νοητός. Il quale non è più un semplice oggetto astratto, ma è contenuto del νοῦς. Se non che questo intelletto, che contiene in sè l'intelligibile, non è il termine ultimo della mente che cerchi la realtà prima, o l'essere da cui tutti gli esseri derivino. L'intelletto è soggetto ed ha di fronte l'oggetto (l'intelligibile) dualità che non può essere originaria, ma generata da ciò che genera il numero: il semplice, l'Uno, senza di cui non si concepisce il due [2]. Quest'Uno è di là dall'intelletto, come dall'essere che ne è oggetto; nè quindi è attingibile per mezzo della scienza, opera dell'intelletto. L'anima deve sottrarsi a ogni differenza, onde è legata alla molteplicità sottostante all'Uno e dall'Uno derivante; deve sottrarsi, dentro se stessa, ad ogni stato che importi opposizione ed alterità, per raggiungere la propria radice, semplice oggetto d'una contemplazione in cui il contemplatore s'immedesima affatto e s'im-

---

[1] Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας: *Metaph.*, I, 5, 986 b 21.
[2] Cfr. *Enn.*, V, 1, 5.

merge nel contemplato, in una specie di ebrietà, di furore, di estasi. Il pensiero deve trascendere se stesso per cogliere l'unità, dove solo è possibile la pace, con l'appagamento del bisogno che sospinge l'anima in cerca del sapere. L'unità in cui si risolve il mondo ideale di Platone, così come viene scrutato da Aristotele: unità in fondo alle differenze.

L'unità, dunque, a cui mette capo la filosofia greca, è quella stessa da cui era partita; e il suo concetto esprime in verità la quintessenza di tutta quella filosofia. Essa è l'unità della natura, che anche nel suo movimento e nelle sue differenze, è immediata, perchè tutta presupposta come realizzata anteriormente al processo dello spirito per cui deve valere come verità. Quindi il concetto della verità in tutto lo svolgimento della filosofia greca dimostra bensì la tendenza a superare l'astrattezza del momento oggettivo immediato; ma non raggiunge mai la concretezza a cui aspira.

9. Il logo di Plotino, come ritorno all'Eleatismo.

La filosofia cristiana, come abbiamo visto, nega fin dal principio l'intellettualismo in cui era rimasto impigliato tutto il pensiero antico; e col suo concetto della carità o amore getta le basi della nuova intuizione spiritualistica, per cui la realtà, anzi che essere il presupposto dello spirito (natura), è ciò che lo spirito stesso realizza, attuando se medesimo.

Questa intuizione pervade tutto il movimento del pensiero dei primi Padri, che elabora i dommi fondamentali della nuova fede: 1° Gesù uomo e Dio; 2° Dio uno e trino; 3° il peccato e la grazia: dommi strettamente congiunti ed esprimenti i vari aspetti di un solo concetto. Il concetto infatti della divinità dell'uomo in Gesù e nei suoi credenti, è la negazione di quella divinità che appariva a Socrate sottratta alla scienza dell'uomo, perchè manifestantesi in quella natura, che l'uomo trova bella e fatta, e a cui egli si contrappone. È quindi anche la negazione di quell'essere di Parmenide, che ammette un pensiero, ma a condizione che questo non

alteri nè turbi la sua indifferenziata e immediata unità. L'uomo, in Gesù, è Dio stesso. Non più il pensiero vien ridotto all'essere (negato nell'essere): anzi l'essere vien fatto pensiero: perchè è Dio che si fa uomo per redimerlo.

Dio perciò non è più quell'astratta e immediata unità, che era l'essere naturale: astratto padre, che non ha generato. Ora è padre in quanto ha generato il figlio; ed è il figlio in quanto esiste per l'uomo, scendendo tra gli uomini, e redimendoli. Onde l'uomo non torna innanzi a Dio, in quanto Dio è padre; ma perchè Dio è figlio, s'è fatto uomo, e pur torna innanzi a Dio; e la redenzione è riconciliazione che per mezzo del figlio si fa dell'uomo con Dio padre; poichè il mediatore cesserebbe d'essere tale se i termini mediati, Dio e l'uomo, venissero meno. Quindi identità del figlio col padre; ma anche differenza. Identità con differenza che importa in Dio un processo spirituale, lo Spirito. Dio è sì uno, ma in quanto trino; e però è spirito.

D'altra parte, che è l'uomo? In quanto Dio lo redime in Gesù, esso è volontà divina; ma lo redime, in quanto esso è per se stesso peccato: peccato originale, essenziale alla sua natura. Natura tanto necessaria, affinchè la mediazione dell'uomo-dio sia intelligibile, quanto necessario, come abbiamo osservato, è l'altro termine della mediazione, Dio. Dunque, la grazia suppone il peccato, e l'unità di questi due termini è nella redenzione operata dal Salvatore; come l'unità di Dio e della natura è in Dio incarnato nel figlio. La mediazione stessa, interna alla monotriade, importa la distinzione della natura dallo spirito, in quanto lo spirito vien concepito come conciliazione di una dualità preesistente.

10. Il logo cristiano ne' suoi dommi fondamentali.

Non sfugga per altro in questa deduzione l'ambiguità d'uno dei termini che sono in giuoco: l'ambiguità che è il punto oscuro della Patristica, prima e dopo il concilio di Nicea; e rimane il compromesso di tutta la teologia cristiana, librantesi in bilico tra la filosofia e la religione.

Il termine ambiguo è l'uomo, il centro di tutto il Cristianesimo, che gli stende al di sotto tutta la natura e gli colloca al di sopra tutto il divino. L'uomo, termine della mediazione in cui consiste la monotriade, è l'uomo redento. L'uomo invece che è natura, peccato originale, privo, in se stesso, del principio della propria salvazione, non è l'uomo redento, ma da redimere. L'uomo insomma è peccato originale e grazia, in quanto ora è natura e ora è uomo. Quell'amore che attua[1], secondo Paolo, la fede, dovrebbe importare la grazia, perchè l'amore è l'adempimento della legge[2]; e « per mezzo della legge io son morto alla legge per vivere a Dio: sono stato crocifisso con Cristo, e vivo sì, ma non io, Cristo vive in me ». Ma quell'amore non è propriamente il processo per cui l'uomo si solleva a Dio, bensì una sorta d'atto immediato, onde l'uomo, che prima era natura, vien sollevato, e quasi trasumanato per immedesimarsi con Dio, da una grazia superiore. Giacchè nell'amore stesso c'è già l'azione della grazia.

L'uomo dunque rimane scisso tra sè e sè in due sostanze: una puramente naturale, ma priva d'ogni valore (peccato); l'altra, spirito, amore, Cristo, grazia, redenzione dal peccato, in cui egli è sottratto alla vicenda mondana e sublimato con Cristo in cielo, nel regno dello spirito, che è il regno di Dio. Lo spirito, in conclusione, non è dell'uomo, poichè è quella monotriade che getta sull'uomo un uncino spirituale, per trarlo a sè, e in sè spiritualizzarlo.

11. Ambiguità del concetto dello spirito, come mediazione, nel sistema cristiano.

Tale la difficoltà in cui torna a intricarsi lo spirito del cristiano, come già quello del greco. E la difficoltà si ripercuote in tutto il sistema, divino e umano, della mediazione;

---

[1] *Gal.*, V, 6: πίστις δι ἀγάπης ἐνεϱγουμένη.
[2] *Rom.*, XIII, 10.

e dà luogo in un primo periodo alle fierissime discussioni intorno al modo d'intendere la mediazione dello spirito, in quanto divina monotriade (identità o somiglianza tra la natura del Padre e quella del figlio); e poi si fissa nella forma che non fu più superata, circa il modo d'intendere la mediazione dello spirito, che è l'essenziale del cristianesimo, come redenzione dal peccato in Cristo e nel cristiano.

Si tratta sempre, in sostanza, della medesima difficoltà. Perchè la monotriade è spirito in quanto infinito, e il domma del peccato, della scissione della natura dal suo creatore, limita lo spirito; a quel modo stesso che, come abbiamo avvertito, una volontà che non sia intelletto, e sia perciò limitata dall'intelletto, non può ritenersi volontà vera e propria, ossia libera e creatrice, volontà. Ma il dualismo, che deprime la concezione della spiritualità divina, riesce al cristiano assai più tormentoso in quanto soffoca la fede nella spiritualità umana, per cui il Cristianesimo era sorto. E da Agostino in poi il problema della grazia diventa il pungolo più assillante della coscienza filosofica cristiana.

12. Insolubilità del problema della grazia.

Problema insolubile, questo della grazia, che riproduce nel centro stesso del nuovo spirito, quello che abbiamo colto alla radice del pensiero greco: nel concetto dell'identità (ταὐτόν) parmenidea. Insolubile, perchè Gesù al cristiano si presenta bensì come salvatore, ma in quanto non è egli uomo che si fa Dio, anzi Dio che si fa uomo. Ossia, la mediazione che esso opera, suppone il dissidio e l'opposizione; e l'uomo come uomo (non pure quella natura che è oggetto allo spirito, ma questo spirito stesso in quanto si formi naturalmente, da sè, come libertà) è l'opposto di Dio; e ha bisogno di un sussidio estrinseco per riconciliarsi con lui.

L'uomo è già volontà, già libertà, prima di essere riformato e restaurato dalla grazia. La realtà, reale per lui, è fuori di lui; nè la sua libertà ha potenza di raggiungerla.

Di modo che la volontà, come natura, è nell'identica posizione dell'intelletto nella filosofia greca: con una realtà, a cui non partecipa, e da cui perciò, in quanto è reale, non può distinguersi. E come volontà rifatta dalla grazia, è bensì valida ed efficace, ma non essendo più il soggetto della realtà a cui spetta il valore come proprio attributo, anzi lo stesso immediato reale: nè più nè meno del pensiero di Parmenide, sommerso e assorbito nell'essere che esso conosce. Quindi la volontà umana, come arbitrio del soggetto, non ha valore; e quando ha valore, non è più l'arbitrio del soggetto, ma l'oggetto, di fronte al quale dovrebbe celebrarsi la sua libertà.

Di qui il dilemma del pelagianismo e del giansenismo: della libertà del soggetto, e della realtà dell'oggetto da cui ogni valore al soggetto come grazia può provenire. Lo schietto pelagianismo, rivendicazione del soggetto di fronte all'oggetto, è critica e superamento della mera posizione religiosa; la cui caratteristica è la trascendenza della realtà al soggetto [1]. Ma tale rivendicazione che, presupponendo tuttavia la realtà trascendente, riesce a un concetto dello spirito come realtà limitata dal suo presupposto, e quindi particolare, naturale, e che pertanto, non si può se non illusoriamente ritener libera. D'altra parte, il giansenismo, instaurando in tutto il suo rigore innanzi alla coscienza dell'uomo l'infinità del trascendente, distrugge la coscienza stessa o immedesimata immediatamente con l'infinito, o negata (come per gli Eleati il non-essere opposto all'essere che solo è). Due estremi che si equivalgono, perchè, o manchi Dio o manchi l'uomo, è infranto il rapporto di mediazione dell'uomo con Dio, a cui mira il Cristianesimo come concezione spiritualistica della realtà, intesa quale unità di soggetto e oggetto.

Tra i due estremi la teologia, non potendo negare nè un termine nè l'altro, pur dibattendosi di continuo tra tesi e

---

[1] Cfr. *Teoria generale dello spirito*³, p. 192 ss.; e già *Il Modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*², Bari, Laterza, 1921, p. 246 e ss., *Sommario di Pedagogia*², vol. I, p. 225 ss. e II parte 2ª, cap. III; e *Discorsi di religione*, Firenze, Vallecchi, 1920.

antitesi, cerca sempre la sintesi; e ora tempera la tesi opponendole l'antitesi, ora tempera questa opponendole quella (che è il ritmo incessante dell'eterna polemica intorno al domma della grazia): ma non trova, nè può trovare la sintesi perchè essa è nel concreto; e la teologia, invece dell'unico concreto, a causa del suo presupposto religioso, si trova innanzi due astratti. Onde si rinnova nell'età moderna e sopravvive al paganesimo, l'immediatezza del vecchio logo, intellettualisticamente concepito.

13. Le due logiche tentate dalla filosofia moderna.

Tutta la filosofia moderna si può dire che lavori a ridurre a concetto e sistema il principio vitale e originario del Cristianesimo, nella sua forma teologica ricaduto nell'antica concezione, per cui la realtà, anche in Platone e Aristotele, quando chiamossi pensiero, fu sempre natura. La filosofia moderna, da quando, dopo la Scolastica, rompe la vecchia scorza, si sforza di concepire davvero questa realtà preconizzata dal Cristianesimo, che sia regno dello spirito, e perciò non essere immediato, ma mediazione. Abbandona agli scolastici la logica del sillogismo e dell'analitica, che è logica del pensiero come essere immediato: potuto perpetuarsi attraverso non solo al neoplatonismo ma alla stessa teologia, perchè lo stesso Spirito della teologia cristiana, al pari del κόσμος νοητὸς dei Neoplatonici, sono pur sempre oggetto del pensiero, oggetto immediato. E tenta due logiche nuove, in contrasto con l'analitica aristotelica, sempre per lo stesso bisogno di sottrarsi all'astrattezza di un immediato, che è essere e non è pensiero.

14. La logica della induzione, e la sua critica.

La prima di queste logiche è quella che può dirsi di Bacone. Il quale riprende l'induzione socratica, ma non per giungere all'uno che è nel pensiero, bensì per raggiungere il vario che è nella natura. E non mira più infatti al concetto,

ma alla legge, la cui conoscenza è potenza, poichè ci mette in grado di volger la natura ai nostri fini. La sterile investigazione dei concetti cede il luogo alla fruttifera indagine delle cause: le quali non sono più nè forma, nè fine, nè materia, nè movimento, come erano per la scienza antica, ma fatti: in rapporto con fatti.

Poichè il pensiero è un *idem per idem*, la scienza che cerchi il concreto, deve rivolgersi all'altro dal pensiero, dato sensibile, fatto, presupposto dall'esperienza più elementare: da cui aveva preso le mosse, per dipartirsene, Socrate. Ma il fatto nella sua puntualità atomistica è un immediato; quindi la scienza vera è quella dei rapporti, onde i fatti son mediati nella stessa esperienza.

Questa logica, finita prima di Kant nello scetticismo di Hume, è risorta nel secolo XIX con l' Empiriocriticismo, che anacronisticamente tentò rinnovare, dopo l'idealismo trascendentale, il concetto astratto dell'esperienza (mal battezzandola per esperienza pura[1]), a cui si era inspirato l'empirismo inglese: esperienza intesa come funzione costitutiva del sapere, non come posizione del soggetto e dell'oggetto, anzi come sola possibile rivelazione della realtà trascendente dell'uno e dell'altro. E alle conseguenze scettiche dell'analisi humiana[2], credette sfuggire riducendo il rapporto di causalità al concetto matematico di funzione: restringendo così l'ufficio della scienza a una semplice descrizione dell'esperienza; e rinunziando quindi a ogni motivo realistico che potesse far cercare di là dall'esperienza un fondamento al rapporto dell'effetto con la causa. Quantunque le difficoltà non scemino con la sostituzione della funzione alla causa. Giacchè la funzione è rapporto di variazioni: cioè rapporto di rapporti; e la variazione è unità e differenza, come il rapporto. E se è difficile intendere come dato immediato un rapporto, la difficoltà si moltiplica quando si tratta di rapporto tra rapporti.

---

[1] Cfr. la mia prolusione: *L'esperienza pura e la realtà storica.*

[2] Cfr. sopra Introd., cap. III, § 6.

Ma, dicasi causa o funzione, il rapporto puramente empirico è sempre un tentativo di sottrarsi all'immediatezza del sapere speculativo della vecchia logica destinato a fallire. Infatti il sapere empirico non è anch'esso immediato, ma si costruisce in quanto la sua mediazione è mediazione del pensiero. Ma l'empirismo non può attribuir valore a ciò che trascende l'esperienza come immediata intuizione. Quindi o il termine di questa intuizione (il reale dell'esperienza) è irrelativo; e la mediazione è soggettiva nel senso di Hume, e non ha fondamento di verità. O è relativo esso stesso, come rapporto complesso di due o più termini; e allora tutta la relazione (la causa col suo effetto, o l'effetto con la sua causa e tutta la serie dei nessi empirici causali) è un immediato rispetto al pensiero. È essere, non pensiero; sempre quello stesso essere, con cui era alle prese Parmenide.

15. La logica trascendentale, e la sua critica.

L'altra logica è quella della sintesi a priori, che va da Kant ad Hegel: la logica trascendentale, che si mette sulla via regia dello spiritualismo, risolvendo l'astrattezza del logo, poichè immedesima l'essere col pensiero, e capovolge finalmente la posizione parmenidea: com'era possibile solo negando ogni presupposto del pensiero. Giacchè se il pensiero, ridotto all'essere, come voleva Parmenide, inchioda tutto a un'immobile identità, che non riesce ad essere, perchè impensabile, nemmeno identità, l'essere invece, identificato col pensiero, non cade in una identità indifferenziata, ma partecipa alla vita interna della realtà dialettica, nel cui seno conserva la propria obbiettività di essere immediato in quanto si media, e risolve eternamente la propria immediatezza.

Il pericolo di questa logica è di costituire anch'essa un logo come sistema chiuso di categorie, che si ponga esso stesso immediatamente innanzi al soggetto. Pericolo cui non sfuggì, come s'è veduto, e sarà più chiaro dagli svolgimenti della terza parte di questa Logica, nè pure Hegel. Nè invero

è possibile sfuggirvi, e non si riconosce quale momento immanente alla mediazione del pensiero l'immediatezza dell'astratto essere, che il pensiero dialettizza.

Ci proveremo nella parte seguente a determinare nella sua astrattezza, ossia con la coscienza critica della sua astrattezza, le determinazioni essenziali del logo astratto, o del pensiero che vale a se stesso come essere.

PARTE SECONDA

LA LOGICA DELL'ASTRATTO

Capitolo I

LA LEGGE FONDAMENTALE

1. Il rapporto principio della logica.

La Logica dell'astratto è la logica del pensiero astratto, ossia del pensiero in quanto oggetto a se stesso, considerato nel momento astratto della sua oggettività, e rinnovante nel pensiero la posizione dell'essere, che è puro essere.

Perciò la logica comincia propriamente con Socrate, quando l'essere spezza la dura crosta primitiva della immediatezza naturale, onde s'era fissato nelle concezioni degli Eleati e degli Atomisti, e si media nella forma più elementare possibile del pensiero: identità che sia unità di differenze. L'essere pensabile è la risposta alla domanda socratica: τί ἐστιν; e però è concetto. Il quale è bensì ciò che si pensa che sia; e quindi, esso stesso, essere; ma essere che è quello che è: essenza: essere determinato, avente un certo contenuto.

Se il pensiero non risponde a siffatta domanda, il concetto non c'è; nè c'è l'essere che sia pensabile; poichè rimane soltanto quell'assurdo essere di Parmenide, le cui determinazioni sono tutte negative (non nato, non perituro, non discontinuo, non limitato da altro, non mutabile, ecc.); e si riducono infatti a quella sommersione del pensiero nell'essere, che è negazione del pensiero come attività pensante l'essere, e principio di tutte le possibili determinazioni (o categorie) dell'essere.

La differenza tra l'essere (naturale) e il concetto (essere pensato) è soltanto questa: che il primo si penserebbe se si potesse pensare identico seco stesso; e non si può, essendo

che l'identità importa una relazione non attribuibile all'essere naturale nella sua astratta e stecchita unità; laddove il secondo, poichè si pensa, riesce ad essere, ed è effettivamente identico con se stesso. Differenza che si può schematicamente fissare, dicendo che l'essere (naturale) è A, e il concetto, invece, o essere pensato, è $A=A$; dove ognun vede in che la prima identità differisca da questa seconda, che è la sola vera identità. Nel primo caso essa è desiderata, ma non ottenuta.

Il rapporto $A=A$ è il principio della logica, poichè dire logica è dire logo; e dire logo, è dire vero che si oppone al falso; e di vero e di falso non si può parlare finchè non ci sia quella che Aristotele dice « sintesi di idee formanti un'unità »[1]. Ora la più semplice sintesi che si possa pensare è questo rapporto della identità dell'essere con se medesimo, la quale può realizzarsi soltanto nel pensiero.

2. Originarietà del rapporto: il nome e il verbo.

Questo rapporto per altro non è intelligibile se si prenda come l'integrazione secondaria di ciascuno dei suoi termini astratti. Giacchè, se già nel pensiero si potesse fermare A non ancora integrato nel rapporto $A = A$, non sarebbe più vero che questo rapporto è il principio della pensabilità dell'essere, nè più sarebbe vero quel che si è detto dell'assurdità dell'essere naturale, col quale ciascuno dei due A, infranta l'unità della sintesi, coincide. Il rapporto è originario, in modo che A è pensabile soltanto dentro di esso.

Usiamo pure, per intenderci, il linguaggio usato da Platone e da Aristotele quando vogliono caratterizzare nelle loro rispettive funzioni concorrenti i due termini del rapporto che essi dicono sintesi o nesso di n o m e e di v e r b o, σύνθεσις

[1] Cfr. il luogo del *De anima*, 138, cit. a p. 3. Cfr. PLATONE, *Soph.*, 259 E: διὰ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν. Cfr. sopra p. 139 per la κοινωνία τῶν γενῶν; e per la μίξις εἰδῶν vedi dello stesso Platone, *Soph.*, 253.

ὀνομάτων καὶ ῥημάτων [1], badando a non confondere il significato astratto grammaticale di queste due voci col loro ufficio logico, distinguibile sempre, anche quando grammaticalmente s'abbia soltanto il nome, o soltanto il verbo.

Il nucleo, dunque, del pensiero logico è l'unità del nome e del verbo: unità in cui il nome (A) non è un essere (naturale) impensabile, ma quell'essere che è perchè e in quanto vien pensato mediante il verbo ($=A$), nè può quindi staccarsi da esso senza svanire dal campo del pensabile. Volendo perciò pensare, è forza mantenere il nome nel rapporto, a cui appartiene, del nome col verbo. La cui funzione sta tutta nello sdoppiare quella unità semplice e astrattamente identica del nome, per modo che ne realizzi in concreto la identità. Può e deve dirsi perciò che il nome distinguesi dall'essere naturale in quanto mediante il verbo si realizza come identico a se medesimo.

3. Il nome come essere naturale, o sensazione.

Se nel pensiero stesso noi distinguiamo qualche cosa che stia al di sotto del nome, fatto nome dal verbo, ossia al di sotto del concetto (un A, non che sia per anco $A=A$), questo astratto nome torna ad essere nella sua indistinzione un puro essere naturale; e dicesi sensazione, o intuizione; materia cieca del nostro conoscere, la quale effettivamente presentasi alla coscienza in quanto s'illumini nel concetto, mediante il pensiero, in virtù del quale essa, percepita, rimane quel che era già; salvo che si riflette su se stessa e si dualizza nel rapporto di sè con sè, e quindi si conosce come quella che è.

Il primo svegliarsi della coscienza nel pensiero è fissare o determinare quell'essere che ne diviene perciò oggetto, in quanto si pone nella propria identità con se medesimo, come $A = A$.

---

[1] Plat., *Crat.*, 431 C; Arist., *De interpr.*, 1, 16 a 12.

4. Il principio d'identità (affermazione dell'essere).

Pensare dunque è pensare qualche cosa, o pensare quell'essere che è qualche cosa; ossia non fissare soltanto l'essere, ma l'essere identico seco stesso. Non è il nome, nè il verbo, ma l'unità del nome e del verbo, per cui si pensa realmente il nome e insieme si pensa realmente il verbo.

L'essere dunque oggetto del pensiero, è l'essere identico a se stesso. Questa la legge fondamentale della logica dell'astratto: il principio d'identità.

L'essere identico non è pertanto l'essere naturale, ma l'essere pensato: il pensiero, non come atto del pensare, ma come contenuto del pensare; non realtà che si idealizza, ma l'idea della realtà: l'essere che il pensiero, pensando, afferma; più precisamente, l'affermazione del pensiero. Di guisa che l'identità dell'essere è l'identità dell'affermazione in cui il pensiero pone l'essere che pensa.

5. Affermazione affermante o soggettiva; affermazione affermata o oggettiva; e negazione dell'essere naturale.

Ma che significa affermare? C'è un'affermazione soggettiva, che è l'atto con cui il soggetto pone il proprio oggetto; e c'è un'affermazione propria dello stesso oggetto, e designante la sua struttura. Se noi diciamo $A = A$, l'enunciazione di questo rapporto è affermazione nostra; ma enunciando questo rapporto, noi opponiamo a noi, attività affermante, l'oggetto dell'affermazione, che non è il semplice A, ma appunto questa affermazione $A = A$: questo pensiero che è un' idea, un giudizio, un sistema, una scienza, un contenuto qualsiasi del nostro pensiero, opposto a questo pensiero.

Orbene, quest'affermazione della logica dell'astratto è o vuol essere soltanto affermazione nel secondo senso, perchè il pensiero, di cui essa esprime l'essenza, non è l'atto del pensare, ma l'oggetto in cui questo atto si pone. La proposizione $A = A$ non vale se non come la concretezza del nome (A) che, nella sua astrattezza immediata, era puro essere natu-

rale, e non pensato. È lo stesso A, ma pensato; quindi non affermazione affermante, ma affermazione affermata.

Pure la sua oggettività, per quanto astragga dal pensiero, può astrarre soltanto dal momento soggettivo del pensiero, presupponendolo e assorbendolo in sè. Perchè è da considerare che senza l'atto del pensiero l'essere (A) sarebbe rimasto puro essere immediato: la natura, che è impensabile. È lo stesso essere che dev'essere non solo nome ma anche verbo, e deve rispondere, quindi, alla domanda che gli si muove: τί εἶ? Se il concetto ($A = A$) fosse una riflessione estrinseca all'essere, ecco che si tornerebbe alla posizione parmenidea, in cui lo stesso pensiero dovrebbe ricadere sull'essere, fondersi in esso, e non turbarne punto l'astratta identità.

Dunque, l'essere in tanto è pensato con un pensiero che possa apparirci obbiettivo e appartenente alla natura stessa dell'essere, in quanto questo essere ragguagliandosi a se stesso si differenzia tuttavia da se stesso: $A = A$ in quanto A non è questo $A = A$: l'essere naturale, o puramente immediato, non è l'essere pensato o mediato.

L'affermazione oggettiva dell'essere, come essere pensato, è, possiamo dire, non solo affermazione dell'essere pensato, ma insieme negazione dell'essere naturale. E poichè l'essere naturale non è se non il nome astrattamente considerato, fuor della sua sintesi col verbo, e il verbo è, come verbo del nome, l'assunzione dell'essere nel pensiero e quindi la sua trasfigurazione in essere pensato o pensiero, convien dire che il nome è affermato dal verbo in quanto è negato: affermato come pensiero, negato come essere. *Omnis affirmatio est negatio.*

6. L'affermazione come negazione della negazione (negazione attiva e negazione passiva): principio di non contraddizione.

Questa negatività del verbo di fronte all'astratto nome è la forza, il valore logico, dell'affermazione. La quale, ponendosi come identità dell'essere con se stesso, si pone perciò come negazione della negazione di questa identità:

negazione di quell'identità, che è appunto l'essere nella sua naturale immediatezza. Con questa differenza tra le due negazioni, che una è reale ed attiva, l'altra passiva e irreale.

L'essere, come nome astratto della sintesi, non nega niente pel fatto che esso non ha nessun diritto ad esistere, è assurdo. È il pensiero che consiste nella negazione di quest'assurdo, e si pone perciò come concetto o idea, e non più essere naturale; ma, in quanto il concetto è il concetto di questo essere, esso bisogna pure che neghi questo essere nella sua immediatezza; e affermando sè, si afferma come l'opposto di quell'essere immediato. Affermazione in forza della quale questo tale essere, rispetto al concetto, è un opposto tale che se esso fosse, il concetto non sarebbe; ed essendo il concetto, esso non è. Non già quindi che esso neghi; ma è negato come un negativo, ed esso quindi nega per riflessione della sola reale negazione, che è quella del concetto, nella funzione del verbo.

Così, se *A* è *A*, l'essere di *A* consiste tanto nell'essere (identico ad *A*) quanto nel non essere *non-A* (non identico ad *A*). E quindi la legge fondamentale del pensiero studiato dalla logica dell'astratto, oltre la forma del principio d'identità, ha quello del principio di non contraddizione, che si può formulare schematicamente così: « *A* non è *non-A* ».

7. Irriducibilità della non contraddizione all'identità.

Le due forme della legge sono molto diverse. Nè l'una può credersi riducibile all'altra se non quando si perda di vista il carattere speciale del pensiero, quale puro oggetto del pensare. Ciò accade ad Aristotele quando difende il principio di non contraddizione dagli attacchi dei Sofisti [1], e considera il principio stesso come la garenzia o tutela della determinazione o posizione del pensiero di contro alle negazioni, che erroneamente tentassero scalzare il pensiero determinato

---

[1] *Metaph.*, IV, 4-6.

mediante la sintesi del nome col verbo in una certa definizione. Ma gli argomenti negativi o dimostrazioni per assurdo, a cui egli è costretto a far ricorso, non possono poi servire a dimostrare il valore della logica, che ha nel principio di contraddizione, al dire di Aristotele [1], il suo più saldo fondamento. La verità oggettiva non deve apprendere nulla da' suoi negativi: nella sua stessa struttura dev'esserci così il proprio essere come l'espulsione del suo non-essere.

La contraddizione infatti non è estrinseca all'essere in quanto identico seco stesso, cioè pensato: c'è dentro, e vi è negata. E il diritto di chi è in possesso della verità (ossia il diritto della verità stessa) di far cadere nel nulla le affermazioni de' suoi contradittori, non consiste nella incompatibilità della verità con la sua negazione, ma nella verità di questa incompatibilità: che non avrebbe valore dal punto di vista a cui si colloca la logica dell'astratto, se essa non fosse costitutiva dell'intima natura della stessa verità.

La contraddizione non nasce propriamente dall'opposizione del pensiero soggettivo all'oggettivo, negando esso quel che questo afferma; in guisa che la sua negazione non abbia valore pel fatto del suo opporsi all'affermazione, in cui è la verità [2]. Se così fosse, essa, esterna ed eterogenea alla verità, non avrebbe in essa la sua misura. Nè vi sarebbe mai negazione vera oggettivamente. Laddove la negazione e la contraddizione conseguente, che si nega, non possono non essere dello stesso oggetto, quando il pensiero si propone il suo oggetto, e, considerandolo astrattamente, prescinde affatto da sè; e nella stessa affermazione, con cui l'oggetto si è liberato dalla sua primitiva astratta immediatezza ponendosi identico a sè, non vede già l'autocoscienza, o affermazione che esso stesso ha fatto di sè, uscendo dal suo primitivo essere di soggetto, sibbene la realizzazione che l'essere, in quanto oggetto, fa di se stesso mediandosi, e ponendosi quindi come essere

[1] Πασῶν βεβαιοτάτη ἀρχή, γνωριμωτάτη, ἀνυπόθετον: *Metaph.*, 1005 b 22, 13 e s.

[2] Διὸ πᾶς λόγος ψευδὴς ἑτέρου ἢ οὗ ἐστιν ἀληθής: *Metaph.*, 1024 b. 27.

intelligibile. E la negazione negata è nella stessa affermazione, in quanto essa è bensì essere (mediazione dell'essere), ma essere pensato o pensiero.

8. Negatività dell'affermazione, e immanenza della non contraddizione nell'identità.

Se la non contraddizione fosse lo stesso che la identità, l'affermazione sarebbe affermazione pura e semplice senza negatività. L'identità allora si ragguaglierebbe a quell'astratta posizione dell'essere immediato, o naturale, che non è pensiero, nè si può pensare. Ed essa invece è pensabile, differenziandosi dal puro essere primitivo che compie come pensiero, in quanto non si limita ad affermare questo essere ($A = A$), ma nega ed annulla anche la contumacia dello stesso essere che non si rifletta su se stesso, e non si identifichi con sè.

Egli è che il pensiero può ritrovarsi nell'essere come concetto, e non può ritrovarsi nell'essere naturale, perchè il pensiero in realtà non conosce mai altro che se stesso: il suo conoscere, come sappiamo, non è altro che acquistare coscienza di sè e idealizzarsi. Quell'idea pertanto che è il suo oggetto, non è mai altro che realtà che si idealizza in un processo che è insieme affermazione e negazione: negazione della realtà immediata del soggetto, e affermazione conseguente dell'idealità sua come pensiero. Orbene, la logica dell'astratto è quella che prescinde bensì dalla coscienza della soggettività dell'oggetto; ma l'oggetto resta per lei quel che è, idea in quanto idea della realtà. La quale non sarà più il soggetto stesso del pensiero, ma l'essere, esso stesso, oggettivo, ossia il soggetto come oggetto a se medesimo, ancora inconsapevole della propria soggettività: il soggetto che si vede dall'esterno, come concetto che è risoluzione di un essere immediato, in quanto questa risoluzione, pel fatto che già pensiamo qualche cosa, è avvenuta. Ma è avvenuto quel che è avvenuto: negazione dell'immediato, che, se non si mediasse, sarebbe la negazione della mediazione, in cui consiste il concetto. Questo perciò, in quanto pensiero, ci si presenta, sia pure oggettiva-

mente, improntato della sua marca di fabbrica: identità realizzata attraverso la negazione della negazione dell'identità: ovvero, attraverso la negazione della contraddizione.

9. Il principio del terzo escluso, come unità dei principii di identità e di non contraddizione.

La legge fondamentale del pensiero è, dunque, si può dire, l'unità del principio d'identità e del principio di non contraddizione. Che paiono, e sono, due principii, ma ne formano uno, pur senza confondersi, e senza che si possa rinunziare a uno di essi, quasi bastasse l'altro solo a determinare il carattere del pensiero pensabile. Ogni pensiero che si pensi e si possa pensare è affermazione ed è negazione, negando per affermare, e affermando nell'atto di negare. Affermando se stesso, negando il suo opposto.

Ma c'è opposizione e opposizione. C'è l'opposizione dell'identico e c'è l'opposizione dell'opposto. Posto $A = A$, ciascun A, nella stessa identità, è opposto all'altro; senza di che esso non sarebbe identico all'altro; cioè non sarebbe identico con se stesso. Abbiamo già ripetutamente chiarito questa specie di opposizione, per difetto della quale l' identità dell' Uno degli Eleati era un semplice assurdo.

Questa opposizione interna all'essere del concetto è quella che non solo non impedisce, ma piuttosto realizza il concetto, o l'essere come essere del concetto. Ma c'è l'altra opposizione, per cui A non è più identico, anzi opposto ad A: che è l'opposizione immediata e non risoluta, del nome astratto e dell'essere naturale rimasto fuori dell'identità, contumace al pensiero; l'opposizione che c'è tra A concepito come esterno alla sintesi $A = A$, e A come elemento della sintesi: il cui rapporto, come si è avvertito, è questo: che l'uno è la negazione dell'altro, in guisa che se l'uno è, non è l'altro; e se non è esso, è l'altro.

Ebbene, l'opposto negato da ogni affermazione non è l'opposto in quanto identico, ma l'assolutamente opposto. Il cui essere è il non-essere del suo opposto, e il cui non-essere

è l'essere dell'opposto. Sicchè l'unità del principio d'identità e di non contraddizione non importa soltanto che

A è A

e che A non è *non-A*;

ma importa pure che A o è A, o è *non-A*;

dove l'*o-o* esprime l'esclusione reciproca dei due opposti come tali, A e *non-A*. Terza forma della legge fondamentale del pensiero pensato, o principio del terzo (o del medio) escluso, per cui si stringono insieme e unificano i due principii precedenti, in quanto l'uno non può stare senza l'altro, e attinge dall'altro la forza del proprio valore logico.

10. Il falso come negatività riflessa; e la circolarità del pensiero come sistema.

Ma per intender bene il valore del principio del terzo escluso, occorre mantenere fermamente il concetto indicato di opposizione che, contrastando all'identità, è immanente al concetto di essa, e che fa sorgere quindi dal principio d'identità quello di non contraddizione.

Il principio di non contraddizione importa che, essendo $A = A$, non è dato pensare che A sia *non-A*: cioè che la verità del primo rapporto escluda la verità dell'altro. O meglio ancora, che un concetto c'è solo in quanto, essendo esso vero, è falso quello che lo nega. Il principio del terzo escluso importa che tra l'essere e il non-essere di un concetto non c'è termine medio: per modo che se un concetto si dimostri falso cioè inesistente, il suo negativo sarà vero. Non ci sono due verità opposte, dell'opposizione che abbiamo illustrata; ma non ci sono nè pure due falsità della medesima opposizione. E questo significa che in opposizione al non-essere di un concetto non c'è altro che quel concetto, di cui esso è negazione, e che era garentito nella sua verità dal principio d'identità e dal conseguente principio di non contraddizione.

Il falso infatti non ha luogo nella logica del logo oggettivo, se non come la negatività immanente al vero. Falso

è non già A in quanto eguale ad A, cioè il concetto: poichè il concetto è vero; falso è lo pseudoconcetto, che è negativo: A, astrattamente pensato, nome senza verbo. Falso è il negativo, la cui positività è una positività riflessa, perchè consiste nella negatività del positivo, che il positivo stesso (il concetto) gli conferisce come all'altro da sè, o suo opposto negativo.

Il *non-A* è dentro ad A; e l'A come identico a *non-A* è dentro ad A come identico ad A: come identico è nella falsità, che alla sua negatività viene attribuita dalla verità rispettiva di A o di $A = A$. Non c'è falso senza verità: un falso, dato il quale debba tuttavia nascere il vero. Falso è solo ciò che si oppone al vero, che dev'essere già, e già determinato, se c'è un determinato falso. E però, ripeto, chi dice (falsamente) *non-A* come concetto di A, dice pure e prima A (vero) come concetto di A.

Il ritorno insomma dalla falsità alla verità non può essere se non per quella stessa via per cui (in forza del principio di non contraddizione) il pensiero procede dal vero al falso, cioè dal valutare come vero il vero al valutare come falso il suo opposto. Ritorno, senza di cui il pensiero sarebbe ora vero e ora falso: laddove il falso è un momento della sua verità, al quale esso può spingersi, ma per tornare alla verità, facendola valere come quella che essa è: *norma sui et falsi*.

Come la ragione della distinzione tra il principio d'identità e il principio di non contraddizione sta nella differenza tra l'affermazione e la negazione onde un concetto si pone; così la differenza tra il terzo principio e i primi due consiste nell'unità che esso dimostra tra l'affermazione e la negazione, e che non apparisce negli altri due principii in quanto essi sono due principii diversi. Poichè ogni concetto è, in quanto il suo negativo non è, ma è come negativo del concetto che sarebbe il suo negativo, affermandosi perciò quale negazione del suo negativo: con una circolarità che fa del concetto un sistema chiuso.

11. L'interpretazione del principio del terzo escluso, che attribuisce al falso un valore positivo.

Da tale circolo si crede comunemente che il pensiero logico possa uscire, in modo che altri abbia modo di pensare tanto il concetto quanto il suo non-essere; a patto di non pensare più il concetto, pensato il suo non-essere. E in ciò si fa consistere l'esclusione reciproca propria degli opposti nel principio del terzo escluso. Ma conviene avvertire che questa esclusione reciproca, per cui il negativo passa a positivo, e nega la sua negazione, è la riflessione su se stessa della negazione propria dell'affermazione.

Non-A non significa, nè può significare altro che il non pensato, in quanto il pensiero astrae da se stesso, e fissa quindi l'astratto essere. Il quale, fissato nella sua astrattezza, respinge da sè il pensiero, con la virtù ripulsiva che gli vien conferita, s'intende, dallo stesso pensiero, e che non è altro che la forza dell'astrazione. Ma, respingendo da sè il pensiero, cioè quel pensiero in cui A è A, A viene ad essere *non-A*, e come tale è fissato, pensato (pensato astrattamente come, si badi bene, non pensato). E se vero è quel che si pensa, che s'impone al pensiero, sarà anche vero che A sia *non-A*.

Sarà, cioè sarebbe, se fosse possibile pensare l'essere non pensato, o pensare senza il concetto. E poichè questo è impossibile, tale impossibilità si esprime pure in questa forma, che se potesse non pensarsi $A = A$, bisognerebbe pensare che A è *non-A*; e se non fosse necessario questo $A = A$, se ciò non fosse vero, vero sarebbe, e dovrebbe pensarsi, che l'essere sia la negazione del pensiero. Che è la verità infatti di tutta la filosofia naturalistica, sia essa del tipo monistico parmenideo o del tipo atomistico democriteo: per cui, in ogni caso, l'essere è la negazione del pensiero.

In conclusione, o il pensiero tien fermo a sè, cioè all'identità, e respinge la contraddizione che lo annullerebbe; o il pensiero astrae da sè, e fissa la propria negazione, il proprio negativo. Il quale negativo, diventando positivo (poichè ne-

gativo era verso il pensiero da cui s'è fatta astrazione), non può esser pensato se non come un'identità, una verità repellente, in quanto tale, la sua negazione. O essere, o pensiero: l'essere è la negazione del pensiero, come il pensiero è la negazione dell'essere. Ma ciò non può voler dire che sia dato scegliere indifferentemente tra l'uno e l'altro, pur che si rinunzii all'essere, scelto il pensiero, e viceversa. La logica nasce, lo abbiamo visto, quando l'essere è l'essere del pensiero: e il *non-A* c'è sì, ma come posto da *A* che lo nega. E *non-A* perciò non può esser vero se non nel senso di un'ipotesi irreale, incompatibile con l'essere del pensiero.

Capitolo II

IL PRINCIPIO DI RAGION SUFFICIENTE

1. Il principio di ragion sufficiente in Leibniz e nella filosofia precedente.

Dalla legge fondamentale del pensiero logico in tutte le sue forme, di principio d'identità, di non contraddizione e del terzo escluso, il Leibniz distinse un'altra legge che a lui, e a molti dopo di lui, sembrò egualmente fondamentale, e che egli chiamò principio di ragione, o di ragione sufficiente o determinante. «La certezza oggettiva o determinazione», dice egli nella *Teodicea* [1], «non importa già la necessità della verità determinata. Tutti i filosofi lo riconoscono, ammettendo che la verità dei futuri contingenti è determinata e non pertanto essi cessano di essere contingenti. Non ci sarebbe infatti nessuna contraddizione, se l'effetto non seguisse; e in ciò consiste la contingenza. Per intender meglio questo punto, bisogna considerare che ci sono due grandi principii dei nostri ragionamenti: uno è il principio di contraddizione [2], per cui di due proposizioni contraddittorie, l'una è vera e l'altra è falsa; l'altro principio è quello della ragione determinante: ossia che niente mai accade senza che ci sia una causa o almeno una ragione determinante, cioè qualche cosa che possa servire a render ragione a priori perchè sia così piuttosto che altrimenti». E nella

---

[1] *Teod.*, I, 44.

[2] A cui, com'è chiaro, si riducono, secondo Leibniz, gli altri due, di identità e del terzo escluso.

Monadologia[1]: « I nostri ragionamenti sono fondati su due grandi principii, quello di contraddizione, in virtù del quale giudichiamo falso tutto ciò che implica contraddizione, e vero ciò che è opposto o contradittorio al falso; e quello della ragion sufficiente, in virtù del quale riteniamo che nessun fatto potrà trovarsi vero o esistente, nessuna enunciazione vera, senza che ci sia una ragion sufficiente, per la quale sia così e non altrimenti ».

Sulla fine della sua quinta lettera al Clarke il Leibniz definisce questo secondo principio come quello « per cui una cosa esiste, un avvenimento accade, una verità ha luogo »: facendo quasi di questa ragione determinante quella stessa causa, di cui già Platone nel *Timeo* diceva: πᾶν τὸ γιγνόμενον ὑπ᾽ αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν[2]: e Aristotele più compiutamente: πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώκεται[3]: causa, per cui l'essere è, l'avvenimento accade, e il conosciuto si conosce a quel modo che si conosce. Secondo lo stesso Leibniz, infatti, questo principio se fu sempre conosciuto, nonchè adoperato dentro certi limiti; ma sarebbe stato dimenticato dove più sarebbe stato utile (per dimostrare, p. es., l'esistenza di Dio e la sua libertà e la nostra), nè sarebbe stato veduto in tutta l'importanza che esso ha come condizione di tutta la logica[4].

2. La dottrina di Leibniz.

Della necessità della causa per il conoscimento del fatto s'era sempre parlato; e per Aristotele conoscere qualche cosa è conoscere tutte le sue cause: perchè la causa è il principio

---

[1] *Monad.*, §§ 31-32.
[2] *Tim.*, 28 A.
[3] *Metaph.*, V, I, p. 1013 a 17.
[4] Cfr. la cit. lett. al Clarke in principio, in *Opera*, ed. Erdmann, p. 763; e *Monad.* §§ 32-39: COUTURAT, *La log. de Leibniz*, Paris, Alcan, 1901, p. 219 ss.

del conoscere come dell'essere: ἀρχὴ τῆς γνώσεως e ἀρχὴ τῆς γενέσεως, *ratio cognoscendi* e *ratio essendi,* al dire degli Scolastici.

Ma Leibniz intende veramente la sua ragion sufficiente in un suo modo particolare, e perciò ha ragione di opporre, come nessuno aveva fatto prima, questo principio a quello di non contraddizione. In verità, chi ben consideri, la sua ragione non è nè la *ratio essendi* nè la *ratio cognoscendi* degli Scolastici, nè alcun altro de' principii aristotelici. Ciò risulta chiaramente dal parallelismo, che è nella dottrina leibniziana, tra i concetti di ragione, di esseri contigenti, di verità di fatto e di necessità morale da una parte, e i concetti di non contraddizione, di verità di ragione e di necessità metafisica, o logica, o matematica dall'altra.

Altro, avverte Leibniz contro Spinoza, è l'idea, altro la realtà. L'idea o essenza del reale è semplicemente un possibile: possibile in quanto l'idea è pensabile non implicando contraddizione. Speculare le essenze è speculare semplicemente idee, le quali comprendono e quelle che corrispondono alle cose reali e quelle che non hanno nulla di corrispondente nel mondo reale, poichè, possibili ad una ad una, non sono esse tutte compossibili. Ciascuna cosa, infatti oltre al modo in cui è nel sistema delle cose, che è il mondo reale, si può pur concepire in infiniti altri modi, possibili tutti poichè le rispettive idee, singolarmente considerate, sono tutte esenti da contraddizione. Ma, se tutti i mondi (e quindi tutte le cose infinite, in infinite serie, onde constano) sono possibili, tali non sono tutti insieme; nè Dio poteva sceglierne e realizzarne più di uno, poichè la realtà di uno avrebbe escluso quella di tutti gli altri. Le idee così diventano realtà per atto di volontà che sceglie, conforme alla sua natura razionale, quelle idee che rispondono meglio a' suoi fini, e hanno perciò una ragione intrinseca di essere preferite. D'una volontà operante al pari di ogni volontà, anche finita, che tra i vari disegni possibili offertigli dalla ragione sceglie, liberamente, per la sua intrinseca razionalità, quel che le apparisca migliore.

La ragione sufficiente a spiegarci quell'essere contingente, che è una data realtà di fatto liberamente prodotta dalla volontà, è la convenienza intrinseca all'idea corrispondente, determinante la volontà nella scelta di ciò che è meglio [1]. Perciò il principio della ragione sufficiente dal Leibniz è detto anche principio del meglio o di convenienza. Chi non guardi alla verità di fatto, ma, come fa il matematico, a ciò che è soltanto possibile, ha innanzi a sè verità, essenze, ossia semplici idee, nella cui determinazione non entra nessuna libera scelta della volontà, poichè esse sono governate dalla legge di assoluta necessità, propria di ogni affermazione il cui opposto sia contradittorio.

3. Motivo della dottrina leibniziana.

In realtà, questo principio di ragione è uno dei momenti essenziali della filosofia di Leibniz, nel suo sforzo di rivendicare il concetto della libertà, proprio della realtà spirituale, contro il naturalismo panteistico di Spinoza. Essa perciò ricorre a un tipo di spiegazione opposto a quello del pensiero fondato sul principio di identità, che non lascia luogo a nessuna realtà che non sia presupposta come essere immediato; ed è da considerare come la riscossa del principio di finalità contro la costante denegazione, che empiristi e metafisici razionalisti dopo Bacone e Cartesio ne avevano fatta nel secolo XVII. Rappresenta quindi, fin da queste sue origini metafisiche, un tentativo per rompere la circolarità del sistema chiuso, in cui, come abbiamo visto, si costituisce il concetto in forza della sua legge fondamentale.

Ma è facile osservare che il modo in cui questa ragion sufficiente interviene, come principio logico, quando le es-

---

[1] «Il faut distinguer entre une nécessité absolue et une nécessité hypothétique... entre une nécessité qui a lieu, parce que l'opposé implique contradiction, et la quelle est appelée logique, métaphysique, ou mathématique; et entre une nécessité qui est morale, qui fait que le sage choisit le meilleur»: *Opera*, p. 763.

senze già sono nell'intelletto divino, che ne è, come Leibniz dice, la sede, e sono chiuse e sigillate dalla necessità immanente alla loro natura, affermativa di sè in quanto negativa del contradittorio; questo modo dimostra che la logica ragionante secondo il principio di ragione vuol essere una logica diversa da quella ragionante secondo il principio di non contraddizione diversa; a tal punto, che con la seconda logica il pensiero spezzerebbe il circolo in cui esso si chiude con la prima logica; e dopo essersi convinto di aver pensato il vero, si dovrebbe convincere di non averlo punto pensato.

Si noti infatti che, per quanto si faccia a tenere distinte nettamente le verità di ragione dalle verità di fatto, queste bisognerà pure che sieno contenuto di quelle; o che, nel linguaggio leibniziano, gli stessi reali siano possibili non genericamente ma specificamente, appunto come reali. Giacchè si sa che la possibilità può intendersi in due sensi ben diversi: c'è la possibilità di quel che potrebbe accadere domani, ma non accadrà; e c'è la possibilità di quel che potrà accadere, e accadrà. Dicasi pure col Leibniz, c'è la possibilità del possibile, e c'è quella del compossibile. Il compossibile è meglio di quello che è semplicemente possibile; ma, finchè non intervenga la volontà, quanto a realtà, esso non ne ha di più del semplice possibile. E quando poi interviene la volontà e il compossibile è reale, esso non aggiunge nulla alla propria essenza, che è tutto ciò che è pensabile del reale; e non si può dire quindi che il pensiero del reale sia diverso dal pensiero del possibile in quanto compossibile.

Leibniz stesso ci ha detto che la ragion sufficiente (quando sia conosciuta, cioè per la sua stessa natura) ci può servire a render ragione a priori della realtà contingente. Ciò vuol dire che l'intervento della volontà non importa punto qualche cosa di arbitrario e d'irrazionale nel compossibile perchè esso diventi reale. Giacchè l'irrazionale è imprevedibile, e non ha radice di sorta in nulla che possa esser conosciuto innanzi all'accadimento. Nè per Leibniz il meglio, che è ragione determinante della volontà, presuppone questa volontà; anzi la scelta della volontà presuppone il meglio, come pro-

prio delle essenze dei compossibili. Sicchè una verità di fatto per una verità di cui il pensiero si potesse render ragione secondo il principio di ragione, essa stessa dovrebbe essere una verità di ragione.

Invece, Leibniz sostiene che nel regno delle verità di ragione, o della necessità assoluta, non ci sono altro che possibili. E dal possibile al reale, secondo lui, c'è un salto, come dalla necessità assoluta alla necessità ipotetica: ossia a una necessità subordinata a un principio esterno alla necessità propria del reale come possibile, puramente pensato. E questo principio è appunto la volontà, che presupporrà bensì il meglio, come suo il fine, ma lo farà valere come principio produttivo di realtà, e quindi integratore della mera possibilità.

4. Rapporti della dottrina leibniziana con l'empirismo antimetafisico, e formola empirica del principio di ragione come principio di causalità.

Il motivo di Leibniz, ripeto, è profondo. È lo stesso motivo che ispira Hume nella ricerca d'un principio che giustifichi la sintesi che ha luogo nel giudizio di causalità; quello stesso che farà cercare a Kant come sia possibile un giudizio sintetico a priori. Giacchè le verità di ragione, fuori delle quali Leibniz si sforza di dimostrare che rimangano le verità di fatto, sono le proposizioni identiche di Hume, e i giudizi analitici di Kant, la cui verità si sottrae alla esperienza perchè garantita (come quella delle verità di ragione) dal principio di non contraddizione: laddove la sintesi spezza il circolo del pensiero e attua, come la volontà a cui mira il principio leibniziano di ragion sufficiente, il passaggio dal possibile al reale.

Lo stesso principio infatti di ragione sufficiente che per Kant è ancora nella sua *Logica*, il fondamento dei giudizi assertori[1] (aventi per contenuto le leibniziane verità di

---

[1] Ueberweg, *Syst. d. Logik*³, p. 220.

fatto), nella *Critica della Ragion pura* diventa « il fondamento dell'esperienza possibile, cioè della conoscenza oggettiva dei fenomeni, rispetto al loro rapporto nella serie successiva del tempo », poichè « una percezione di una esperienza possibile diviene reale in quanto io considero il fenomeno come determinato pel suo posto nel tempo, quindi come un oggetto che può essere sempre ritrovato nella catena delle percezioni, seconda una regola ». E questa regola è: « che in ciò che precede ha da trovarsi la condizione, data la quale segue sempre (necessariamente) l'effetto » [1].

5. Esposizione del principio di ragione come principio di causalità.

Nello sviluppo, pertanto, di questo motivo profondo, a cui s'inspira la proposta e la difesa del principio di ragione, questo principio assume due forme distinte. Una volta la ragione consisterebbe nella serie empirica dei fenomeni, in cui è condizionato ogni fenomeno, e vien quindi considerato come effetto di proporzionate cause. E un'altra volta consisterebbe nel valore teleologico della realtà: valore che, come presupposto della volontà, renderebbe ragione dell'essere o esistere della realtà, e quindi della rispettiva verità di fatto.

Cominciamo dalla prima forma, che è stata la più fortunata, e vediamo qual diritto di cittadinanza logica possa sotto questa forma accampare il principio di ragion sufficiente. La causalità empirica poggia sul presupposto del cangiamento dell'oggetto dell'esperienza, intuito come molteplicità di stati successivi, in cui lo stato B succede allo stato A, in quanto lo stato A non è lo stato B, nè questo è quello. E appunto perchè essi sono così diversi, io posso avere innanzi l'uno senza l'altro: posso avere il solo B come un problema da risolvere, cioè come qualcosa di per se stesso impensabile, o pensabile come un pensiero che non è tutto e richiede d'esser compiuto. Di B solo infatti nell'esperienza

---

[1] *Critica*, trad. Gentile-Lombardo, I², pp. 211, 218.

non ci si rende ragione: *ex nihilo nihil;* cioè *nihil sine causa.* E Cicerone dirà contro Epicuro: *Nihil turpius physico, quam fieri quicquam sine causa dicere* [1]. E ciò perchè quando diciamo che *A* e *B* e *C*, ecc. sono un molteplice, noi non possiamo intendere soltanto che *B*, p. es., non sia *A*, così che possa stare anche senza *A*; ma altresì che, oltre a non essere *A*, sia pure in qualche modo *A*; perchè senza l'identità, tra *A* e *B* non vi sarebbe relazione; nè senza relazione sarebbe concepibile la diversità richiesta dalla molteplicità. *B* insomma è diverso da *A*, ed è un che di nuovo, quando avvenga, in quanto è pure congiunto con *A*, in guisa che pensare *B* sia proprio pensarlo insieme con *A*, nella serie dei cangiamenti dell'oggetto della nostra esperienza, o nell'unità dell'esperienza, o della legge.

Tale unità ci dà ragione del fenomeno; che è come dire che ce lo fa pensare, come quello che esso è, non astrattamente preso, fuori del nesso reale in cui lo vediamo, ma in concreto, cioè in questo nesso che è il suo essere. Giacchè, avverte Kant, l'esperienza è solo possibile mediante la connessione necessaria delle percezioni, la quale si spiega attraverso le analogie dell'esperienza, tra cui quella di causalità: che « tutto ciò che avviene (comincia ad essere) suppone qualche cosa a cui segue secondo una regola ». Regola inconcepibile senza quella connessione necessaria, che dà luogo prima di tutto all'analogia della sostanza: « In ogni cangiamento di fenomeni permane la sostanza, e il quanto della stessa natura non cresce nè diminuisce »: permanenza, che fa il paio col fatto universale, di cui parla Stuart Mill; il quale sarebbe « il garante di tutte le conclusioni dell'esperienza, descritto da tutti i filosofi in termini differenti, dicendo gli uni che il corso della natura è uniforme, gli altri che l'universo è governato da leggi generali » [2].

---

[1] *De fin.*, 1, 6, 19.

[2] *A System of Logic*[5], I, 341; cfr. Tocco, *Studi kantiani*, Palermo, Sandron, 1909, p. 95.

6. Critica del principio di ragione come principio di causalità.

Regola, connessione necessaria, permanenza della sostanza e della sua quantità, uniformità del corso di natura o leggi generali son tutte espressioni, più o meno inesatte, ma equivalenti, d'un concetto che si può dire unico: che la causa spiega l'effetto solo in quanto fa tutt'uno con esso nel concetto che mercè l'esperienza (quale che essa sia) ci si venga, a volta a volta, a formare di quel complesso di fenomeni che rientrano nella natura che ci rappresentiamo. Nella quale la quantità di quello che vi vediamo, direttamente o indirettamente (sostanza, fenomeno), non muta. Non muta per la semplice ragione che essa natura non è propriamente un reale che si realizzi, e che possa perciò serbarci sempre qualche sorpresa, come ogni spirito al cui svolgimento assistiamo aspettandoci a ogni istante una novità. La natura è un reale già realizzato: l'essere assunto a contenuto di un dato concetto, che è quel che è perchè, sia pure mercè l'esperienza, conosciuto come tale; a guisa, per l'appunto, di un triangolo che ha tre lati, nè c'è da temere che questo numero cresca o diminuisca, perchè esso è nel pensiero in quanto formato da' suoi tre lati.

E allora è chiaro che la causalità non è ragione che s'aggiunga alla rappresentazione o concetto dell'effetto, integrandone la mera pensabilità con l'elemento della realtà. Se l'oggetto del pensiero è un mero pensabile, e non perciò reale, mero pensabile rimarrà anche l'effetto connesso nella esperienza con la sua causa. E se la possibilità dell'esperienza differisce dalla realtà, in quanto, com'è piuttosto da pensare, l'esperienza possibile non s'inserisce nell'esperienza totale, a differenza della reale, che fa sistema con ogni altra esperienza del soggetto [1], rimane sempre che all'essere, qual è in definitiva pensato secondo il principio di identità, di non contraddizione e del terzo escluso, non è possibile aggiunta di sorta in forza del principio di ragion sufficiente.

La ricerca causale precederà la costituzione del concetto

[1] Cfr. la cit. prolusione *L'esperienza pura e la realtà storica.*

del fenomeno: e, costituito che sia, questo concetto non avrà a render ragione di sè, essendo saldo e perfetto nella sua logica interna.

7. Critica del principio di ragione, giusta il concetto di Leibniz.

Quanto alla ragion sufficiente com'è intesa propriamente da Leibniz, non toccheremo in questo luogo dell'errore inerente al concetto della volontà, da cui egli muove per attribuirle la causalità del reale, come integrazione del possibile[1]; ci restringeremo a considerare questo principio alla luce del semplice concetto del logo astratto che Leibniz ebbe il merito di sentire insufficiente alla comprensione della realtà nel suo valore. E osserveremo che nè anche questa forma di causalità metafisica, a cui ricorre Leibniz, basta a fare del principio di ragione la legge di un pensiero che si stenda al di là di quell'essere che è nel pensiero governato dal principio di non contraddizione. Perchè, se è vero che i nostri ragionamenti obbediscono a questi due «grandi principii», ciò vorrà dire che l'essere non è nè quello dei possibili che non sono compossibili, nè quello dei singoli reali, che si compongono armonicamente perchè compossibili; così come l'essere del fenomeno oggetto dell'esperienza non è nè quello dell'effetto, nè quello della causa, nè quello che consta della somma dei due termini, bensì quella connessione necessaria di entrambi, per cui non sono due ma un solo essere.

L'essere, in fine, per Leibniz è il sistema o armonia dei reali compossibili, reali perchè più convenienti degli altri possibili; sistema racchiudente in sè, in quanto sistema pensato, non solo il pregio intrinseco di questi possibili che determinarono la volontà a recarli in essere, ma lo stesso atto di volontà, spiegatosi o spiegantesi appunto nella realizzazione del sistema: il tutto come presupposto di un pensiero che non è altro che l'essenza del tutto. Essenza da distinguersi, certamente, dal punto di vista, in cui si colloca Leibniz, da quelle mere e astratte essenze, relegate nell'in-

[1] Cfr. la parte I di questa *Logica*, cap. II.

telletto divino, quasi in un serbatoio, donde la volontà possa sceglierle e toglierle alla loro inerzia; ma a quello stesso modo che, empiricamente, finchè il pensiero vero non sia stato raggiunto, l'effetto apparisce slegato dalla sua causa, alla quale intanto pure è unito, come afferma lo stesso principio di ragione che ci spinge a ricercare la condizione in cui la causa consisterebbe.

E se nell'essere che è pensato rientra la sua ragion d'essere, l'essere che vien pensato nella sua essenza, o per quel che è (il τί ἐστιν socratico), non è un mero possibile, ma è il reale.

8. Impossibilità di trascendere il pensiero.

Nell'essere pensato come un mero possibile non ci sarebbe modo d'introdurre la realtà. Giacchè l'essere, dichiarato possibile, non è essere immediato o naturale, ma pensato; e nello svolgimento di un essere pensato, se mai fosse possibile, il pensiero non potrebbe mai straripare ed espandersi nella realtà. Spinoza ha ragione: il pensiero è infinito, nè c'è quindi passaggio da esso ad altro attributo della sostanza. La stessa materia possiamo col pensiero afferrarla come pensiero (sensazione, rappresentazione, *obiectum mentis*).

9. Impossibilità d'intendere il pensiero come semplice possibile.

Ma l'errore non consiste nel cercare col principio di ragione la via d'uscita dal pensiero; bensì nell'essersi chiuso in un pensiero, dal quale non possa non sentirsi il bisogno di aprirsi un varco verso la realtà. Se il pensiero come essere identico a sè, vero perchè opposto al suo negativo o contradittorio, non fosse altro che essenza senza esistenza, sarebbe pur necessario spezzare questo pensiero, non già perchè oltre il pensiero ci sono le cose, ma perchè il pensiero stesso è pensiero delle cose; ond'è immanente al pensiero stesso un dinamismo, che lo porta a passare dall'idea alla realtà di cui l'idea è idea. Che è l'esperienza che tutti facciamo della causalità propria d'ogni idea relativa a

una realtà da realizzare, la quale non può non realizzarsi, quando l'idea sia, come si dice comunemente, pratica: cioè adeguata puntualmente alla realtà rispettiva, perchè corrispondente in maniera perfetta a quello che la realtà è ne' suoi rapporti di compossibilità, per usare il termine di Leibniz, e nel suo valore di concreta e determinata preferibilità, ond'essa è rivestita rispetto allo spirito che scegliendola la pone in essere. La pone in essere infatti in virtù dell'idea piena e matura, che ne ha, e che, in quanto così piena e matura, determina, anzi è la volontà stessa, *decretum mentis*. E da questo punto di vista Leibniz ha ragione. Da questo punto di vista il principio del meglio è quello solo che può farci intendere perchè oltre le idee delle cose ci siano le cose, oltre l'essenza l'esistenza.

Così pure, se noi cominciamo a fermare nella sua astrattezza la rappresentazione d'un fenomeno isolato dal complesso dell'esperienza, essa, come s'è notato, diviene un problema, e non può non presentarsi al nostro pensiero come un oggetto misterioso, che per essere reso intelligibile ha bisogno di apparirci congiunto con la sua ragione, che sarà la sua causa.

Ma, a qual modo che la causalità empirica pare che acceda al pensamento del fenomeno solo quando il fenomeno sia rappresentato astrattamente, laddove nell'unità dell'esperienza, nella loro connessione, effetto e causa sono tutt'uno; così soltanto l'astratta concezione dell'essenza del reale induce a pensare, oltre l'essenza, l'esistenza; laddove l'idea concreta di ogni realtà non è quella che per essere concreta si traduce in realtà, ma appunto quella che è concreta perchè coincide con la realtà: l'essere come identico a sè, o pensiero.

10. Esteriorità del principio di ragione al punto di vista della logica dell'astratto.

D'altra parte, una volta presupposta l'essenza come non esistente, concepito l'effetto senza causa, noi potremo essere

insoddisfatti quanto si voglia, ma non ci sarà modo, logicamente, di sottrarci alla nostra insoddisfazione, e barattare il contenuto astratto del pensiero con quel più pieno contenuto che si desidera. L'essenza non può passare all'esistenza perchè è l'essenza dell'esistente; e se quell'esistente di cui è essenza non è sufficiente, essa non può darsene nè riceverne altro, poichè l'esistente di cui è essenza, è quello. Sicchè non rimane che abbandonare quell'essenza, e sostituirgliene un'altra (come fa in realtà Leibniz, sostituendo al concetto naturalistico spinoziano della sostanza, il concetto spiritualistico della monade).

Così, se l'effetto non s'intende senza la causa, che farci? Posto che sia quello il fenomeno, a quello bisogna starsene: e in fondo chi creda di recarsi in mano la ragion sufficiente di un fenomeno, rannodandolo a un altro fenomeno (o cento, o mille altri, quanti gli venga fatto d'infilzarne con l'esperienza), si trova da ultimo, con un fatto grande innanzi, invece che con uno piccolo; ma con un fatto senza ragion di essere. E se salta dall'esperienza al margine di essa, e chiude la serie, come fa Aristotele, e ricorre a Dio, lo stesso Dio, a capo di tutta quella serie, sarà un altro fatto, senza ragion sufficiente. E in conclusione il pensiero si troverà sprofondato nello stesso disagio, che era stato il suo punto di partenza. Giacchè ogni soddisfazione che si procacci non sarà infine se non una rappresentazione sostituita a un'altra rappresentazione: nella successione delle quali non ce ne sarà nessuna libera dal difetto, per cui la prima, dal punto di vista del principio di ragione, non riusciva a soddisfare.

11. Il significato del pensiero logico.

Per vedere l'inanità della logica della ragione sufficiente basta infine por mente al significato del pensiero logico come pensiero che si dice dell'essenza. Questo pensiero non è, abbiamo detto, fuori dell'essere, come affermazione estrinseca soggettiva che debba cogliere l'essere. Il pensiero logico sorge come mediazione dello stesso essere che riesce a esser veduto

dal pensiero come pensiero, ancorchè per sè stante, oggettivo (astratto). Esso, abbiamo detto, risponde alla domanda socratica: τί ἐστιν. Altrimenti la risposta ($A = A$) sarebbe determinazione soggettiva a mo' di Protagora, che è ciò che la logica fin da Socrate intende assolutamente evitare. Questo essere è la realtà, ogni realtà, tutta la realtà, non discriminata, si noti, come realtà pensata e realtà esistente (verità di ragione e verità di fatto), perchè questa discriminazione non è, nè può essere altro che, essa stessa, pensiero: ossia l'essere che nel suo pensarsi (o esser pensato) si discrimina, come, in generale, si afferma per quel che è.

Il pensiero infatti che è vero, ossia che ha valore logico, non è, come si è accuratamente avvertito di sopra, un'affermazione soggettiva dell'essere, la quale presupponga a sè l'essere: poichè, fino a quando si rimane con questo presupposto, si rimane nell'impensabile, che la logica deve superare. E lo supera soltanto se l'affermazione in cui il pensiero consiste sarà bensì l'opposto del pensiero onde noi, a nostra volta, la togliamo ad oggetto della nostra affermazione, ma sarà tuttavia mediazione intrinseca all'essere, che nel riflettersi sopra di sè si pone identico a se stesso.

Questa è la sola verità concepibile come per sè stante, o logo astratto dal nostro pensiero. E in tale verità, legata a se stessa dalla necessità ond'è vero ciò che è opposto al proprio contradittorio, non può non esser racchiuso tutto ciò che abbia valore di verità (verità di fatto) pel pensiero.

Di modo che potrà concludersi: che soltanto un'insufficiente comprensione del pensiero governato dal principio d'identità, di non contraddizione e del terzo escluso, può far pensare che dal circolo in cui cotesto pensiero è conchiuso, sia possibile o necessario uscire mercè il principio di ragione.

Capitolo III

I TERMINI DEL PENSIERO LOGICO

1. Differenza immanente all'identità del pensiero.

L'essere che è pensiero pensato è dunque il sistema chiuso della mediazione in cui l'essere è identico a se stesso, negando la propria astrattezza di essere immediato, e ponendo come vera la mediazione in quanto è falsa l'immediatezza. Possiamo dire semplicemente, poichè la non contraddizione e il terzo escluso non sono che il logico svolgimento della identità dell'essere, che l'essere come pensiero pensato è il sistema chiuso dell'identità dell'essere con se medesimo: $A = A$.

Ora il concetto di identità, affinchè non sia essa stessa quell'astrazione che è l'immediatezza, importa non pure la identità, ma anche la differenza di cui la identità dev'essere la risoluzione. Cioè l'intelligibilità di $A = A$ implica che nella stessa equazione ci siano termini correlativi, che siano due, e non uno: e che l'unità (identità) perciò sia conciliazione della dualità (differenza); quindi qualche cosa di mediato, e non quella unità immediata che essa sarebbe se non ci fosse in lei e con lei nessuna dualità. A, dunque, identico ad A, in quanto, oltre ad essergli identico, ne è differente.

La differenza immanente all'identità rende possibile l'analisi del rapporto in cui la stessa identità consiste.

2. Differenza come distinzione, o analisi.

La rende non solo possibile, ma necessaria. Dacchè anche qui è da notare che quest'analisi non è operazione soggettiva che il pensiero pensante faccia sul pensiero pensato, e,

in quanto non essenziale, non necessaria all'essere del pensato, ma semplicemente contingente. Come l'affermazione dell'essere per la logica del pensiero pensato è l'affermazione intrinseca all'essere stesso, che affermandosi è quel che si pensa; così quest'analisi è l'analisi che di se medesimo l'essere stesso, in quanto pensiero, fa al cospetto, per dir così, del pensiero pensante, per propria intima virtù. Che se l'affermazione dell'identità $A = A$ non fosse distinzione dei due A concorrenti nel rapporto d'identità, essa non sarebbe affermazione. E la distinzione è analisi, che nell'unico rapporto $A = A$ distingue i termini del rapporto stesso A, A.

L'analisi perciò è necessaria: e si può definire la pensabilità (non il pensiero) della differenza immanente all'identità.

3. Differenza tra differenza e distinzione: sintesi e analisi.

Altro infatti è la differenza tra A e A, altro la distinzione di A da A. E la differenza sta alla distinzione, come l'essere sta all'affermazione (del pensiero pensato).

Abbiamo visto che la logica nasce col sorgere dell'affermazione al di qua dell'astratto essere, a cui arrestavasi la filosofia presocratica intendendo il pensato non come pensiero, ma come semplice essere naturale. L'essere cessa di essere un astratto quando si può cominciare a dire che è: ossia quando è affermato, e si pone come identico a sè. Affermazione che è la sua affermazione, la sua obbiettiva realtà che si pone innanzi al pensiero.

Ora, come l'essere è pensato in quanto è contenuto della sua propria affermazione; così l'essere della sua differenza è pensato in quanto esso stesso divien contenuto dell'affermazione che esso fa di sè. Si distingue ciò che è differente, come si afferma quello che è; ma se la vera affermazione è quella che l'essere fa di sè, parimenti la vera distinzione è quella che fa di sè lo stesso differente (essere differente). Altrimenti si ha un'astratta differenza naturale (come quella che distingue gli atomi di Democrito), ma non già una differenza pensata o pensabile.

Se, dunque, A e A sono differenti come pensiero, essi non sono soltanto differenti, ma si distinguono. E il pensiero non è soltanto sintesi di A con A, ma anche analisi di $A = A$ in A e A.

4. Unità di sintesi e analisi.

Ancora: il pensiero che è sintesi, non è analisi oltre che sintesi, ossia non è analisi in quanto non sia sintesi, nè viceversa: quasi, come volgarmente si crede, ci fosse un suo momento puramente sintetico, presupposto dell'analitico, e un momento puramente analitico che fosse l'antecedente della sintesi. Giacchè in tal caso non basterebbe più dire, come abbiamo detto, che tanto l'analisi quanto la sintesi sono del pensiero pensato, e non importano intervento del pensiero pensante nella costituzione dell'oggetto.

Infatti, posto il pensiero come sintesi, che, in quanto tale, non sia analisi, questo pensiero o non è intrinsecamente differente; o è naturalmente differente senza esser distinto; e in questo caso, quando esso diventa analisi, tale analisi non potrà concepirsi se non come estranea all'essenza del pensiero come sintesi, e quindi non solo non necessaria, ma impossibile; perchè l'essere della differenza, senza distinzione, è qualcosa d'impensabile allo stesso titolo dell'astratto essere naturale. E il rovescio dicasi per l'ipotesi d'un pensiero semplicemente analitico, a cui dovesse succedere la sintesi.

Affinchè realmente la sintesi non sia un'operazione soggettiva rispetto al pensiero oggettivamente analitico, e affinchè l'analisi, del pari, non significhi indebita e assurda intrusione del pensiero pensante nella verità, ossia nell'essere che a lui spetta di pensare, occorre che sintesi e analisi non si trascendano scambievolmente; e che pertanto il pensiero che è sintesi, sia *eo ipso* analisi; e viceversa.

5. I termini come analisi; e vario rapporto tra analisi e sintesi.

Ebbene, se il pensiero è dunque unità o relazione in quanto sintesi, poichè sintesi è in quanto analisi, esso è pure, i termini unificati dalla relazione. Intendere la natura dei termini del pensiero è intendere la natura concreta del pensiero, poichè intendere i termini è condizione per l'intendimento della relazione in cui il pensiero consiste. E l'intendimento dei termini del pensiero si può dire sia stato il Capo delle Tempeste della logica dell'astratto.

I termini sono il pensiero come analisi. La quale, nel suo rapporto con la sintesi, si presta a una doppia considerazione. Essa è l'analisi che distingue i termini della sintesi distinguendosi dalla sintesi; ma è pure l'analisi che non si può porre fuori della sintesi senza fare della sintesi un essere (un modo di essere) naturale, e rendere quindi assurda la sintesi, e impossibile se stessa. Essa, cioè, è differente, ma è anche identica con la sintesi; anzi, a rigore, è differente, o si differenzia dalla sintesi, in quanto vi si immedesima. I termini dell'analisi, in quanto questa si distingue dalla sintesi, sono diversi dai termini della stessa analisi che s'immedesima con la sintesi.

Ma il problema dell'intendimento dei termini non sta nell'intendere questa loro differenza, che è abbastanza facile a vedersi, sibbene nell'intendere la loro differenza come medesimezza. Che se differenti essi sono in quanto altro è l'analisi che si distingue, altro è l'analisi che s'immedesima, bisogna pure che questa differenza sorga da una fondamentale identità, poichè l'analisi non è distinta dalla sintesi senza esserle insieme identica, e viceversa.

6. Irrelatività dei termini.

Cominciamo dai termini in cui il pensiero si scioglie, in quanto analisi distinta dalla sintesi.

L'analisi si distingue dalla sintesi dividendo quel che la sintesi unisce. Nella sintesi abbiamo $A = A$, dove ogni A è

in funzione dell'altro, e nell'analisi avremo perciò due A irrelativi l'uno all'altro. Ma che significa irrelazione? Al solito, c'è due modi d'intendere questo concetto; e questi modi sono antitetici. In uno di questi modi, che è quello che pare a prima vista da accettare, i termini d'una relazione, ove si spezzi la relazione, che ne costituiva l'unità, rimangono due: e in un sistema di relazioni, qual è il cosmo, infrante tutte le relazioni, resta la molteplicità degli elementi. Ma abbiamo altra volta [1] osservato che chi dice molteplicità dice relazione, onde gli elementi in qualche modo coesistono, se non altro escludendosi reciprocamente. I termini irrelativi dunque non son quelli che, rotta l'unità, si scindono in una dualità o pluralità, ma quelli che all'unità concreta (perchè mediata) sostituiscono una diversa unità, astratta perchè immediata. E questo è il solo modo possibile d'intendere realmente l'irrelazione: per cui gli A se son due in quanto relativi ($A = A$), negata la relazione si riunificano, ponendosi immediatamente come unità irrelativa.

7. Il termine come analisi degli irrelativi.

Unità irrelativa, beninteso, in quanto sottratta alla relazione $A = A$. Ma sarà essa stessa in sè irrelativa, o immediata? Se A è pensiero pensato, che, staccandosi dal termine concomitante, non è più termine o membro del pensiero, ma qualche cosa che si pensi già in sè perchè in sè compiuta, esso non può sottrarsi alla legge fondamentale del pensiero logico, e non essere identico a sè, risolvendo in se stesso la propria astratta unità nella mediazione $a = a$. Cioè, se per l'analisi spezziamo la sintesi, e fissiamo un termine della sintesi, il termine suo, non più termine, si media dentro di se stesso e la sintesi risorge dal fondo dell'analisi. Il termine allora si fa rapporto e unità di termini, per cui soltanto è dato realizzare l'analisi pensando il termine del primo rapporto.

---

[1] Cfr. sopra pp. 135-136.

In conclusione, il termine del pensiero, come analisi che si distingue dalla sintesi, è sintesi, e perciò non è più termine.

8. Il termine come analisi della relazione, o della sintesi.

Guardiamo ora il termine datoci dall'analisi in quanto l'analisi s'immedesima con la sintesi.

L'analisi è la stessa sintesi qualora quei termini che essa divide, li tenga bensì divisi, ma nel rapporto reciproco della loro sintesi. *A* è *A* in quanto ciascuno di questi due termini è diverso dall'altro, ma come identico all'altro: vale a dire, l'uno è l'altro, perchè l'uno suppone l'altro, ed è pensato perciò con l'altro: e nessuno dei due si può pensare da solo, irrelativo. Il che importa che il pensiero ne pensa uno, in quanto da esso passa all'altro termine; e ciascuno quindi non è pensiero, ma termine, limite, del pensiero; il quale è pensiero perchè dall'uno torna all'altro con quella circolarità che abbiamo detto essere la espressione propria della sua legge fondamentale.

Prendiamo, per esser più chiari, un esempio: la linea retta è la più breve distanza fra due punti dati. Questo pensiero è un pensiero vero, oggettivo e non soggettivo, solo se quel che si pensa come linea retta è quel medesimo che si pensa come la più breve distanza fra due punti, in quanto il pensiero d'un termine staccato dal pensiero dell'altro non possa più pensarsi. Di guisa che il pensiero di ciò che è la più breve distanza tra i due punti dev'essere bensì diverso dall'altro, tanto da potere servire come punto d'appoggio al pensiero, che non penserebbe nulla della linea retta (così ragguagliata a ciò che segna la più breve distanza tra i due punti) se non avesse un tale punto d'appoggio: dev'essere diverso, ma per essergli identico.

Orbene, in tal caso è evidente che l'adeguarsi dell'analisi alla sintesi, mantiene la dualità nel seno dell'unità, dove soltanto è possibile che una concreta dualità logica sia mantenuta. L'unità si sdoppia in due unità, che, nel loro rapporto e per il loro rapporto, sono due unità diverse, quan-

tunque identiche. Diversità, che importa esclusione reciproca, per modo che ciascuno dei due sia negativo dell'altro termine e sia positivo, perciò, di se medesimo: negativo in quanto positivo, e positivo in quanto negativo.

E la conclusione di questa seconda posizione sarà, che ciascuno dei termini, non potendosi porre senza negar l'altro, è legato all'altro, in modo da non potersi sciogliere da esso, e valere da sè come pensiero pensato, ossia come sintesi.

E questo è il vero termine, o il pensiero come analisi, che si distingue dalla sintesi mantenendola come la sua propria essenza.

9. Il termine mobile, o l'analisi dell'analisi.

La sintesi, se lasciasse staccare da sè l'analisi, come par necessario quanto si abbia riguardo al momento della distinzione senza la medesimezza, vedrebbe fissare i suoi termini come sintesi essi stessi. E così empiricamente sembra che avvenga, ponendosi perciò il pensiero non come $A = A$, ma, poichè $A = (a = a)$, come un sistema di equazioni:

$$(a = a) = (a = a);$$

dove a avrebbe un valore analogo ad A, in modo che ogni equazione si risolverebbe in una coppia di equazioni, e il pensiero si dividerebbe e suddividerebbe dentro se stesso, all'infinito. Nè sarebbe mai quindi ravvisabile se non come un pezzo di cielo, solo arbitrariamente limitato dall'occhio dello spettatore, ma per se stesso stendentesi sterminatamente lontano lontano negli abissi irraggiungibili: poichè nessuna sintesi è unità così ampia da non permettere al pensiero di procedere a una sintesi più alta, più comprensiva e quindi più compatta; e nessuna analisi è così determinata da non permettere un'ulteriore analisi de' suoi elementi. Ma questo è un pensiero fantasticamente raffigurato, che nessuno in realtà ha mai pensato.

Giacchè il pensiero è sintesi; e se chi dice sintesi dice analisi, l'analisi importa distinzione di termini; i quali, se

fossero mobili, non determinerebbero la sintesi, nè quindi determinerebbero il pensiero nella sua realtà di pensiero pensato. Noi pensiamo $A = A$ (che non è un pensiero, ma il pensiero, o, se si vuole, il tipo, lo schema del pensiero), in quanto A non è sintesi, ma termine della sintesi. Ciò importa che, se A stesso, fissato, si risolve in $a = a$, esso allora, in quanto fissato, cioè pensato, determinando il pensiero come $a = a$, esclude che il pensiero sia determinato tuttavia come $A = A$. Cioè, dire che il pensiero è $a = a$, non è altro che dire che esso è $A = A$. Non c'è differenza di sorta, ma semplice ripetizione di una stessa funzione.

10. Il mito dell'analisi dell'analisi.

Il pensiero pensato come analisi di analisi è un mito. Il pensiero, come pensiero pensato, e perciò pensabile, è sintesi di analisi, o analisi di sintesi. Quando noi lasciamo sciogliere l'A di $A = A$ in $a = a$, abbiamo la sintesi, ma non abbiamo nè la sintesi dell'analisi, nè l'analisi della sintesi. E non pensiamo più, perchè il pensiero, come abbiamo dimostrato, non è sintesi senz'analisi. Quindi la necessità di pensare il pensiero come chiuso dentro i suoi termini, quasi membra vive dentro al circolo della vita, senza poterne uscire.

Il mito suddetto doveva necessariamente sorgere dalla necessità di dare al pensiero, già come pensiero pensato, il modo di svolgersi, arricchirsi e sottrarsi pertanto a questa scheletrita e stecchita identità tra sè e sè, in cui esso si fissa e irrigidisce come $A = A$, quando non era possibile escogitare un modo razionale di concepire e intendere veramente tale svolgimento. È il problema platonico della sinossi delle idee, fondata sulla loro κοινωνία, e quello aristotelico dell'apodissi che non è un sillogismo, cioè il sillogismo, ma la catena dei sillogismi [1]. Ma quella logica non aveva coscienza dell'opposizione tra pensiero pensato e pensiero pen-

---

[1] Cfr. più innanzi cap. VI.

sante (logo astratto e logo concreto); e riducendo tutto a pensiero pensato, sforzavasi poi di trovar tutto in esso; e per ficcarvi dentro quel che ripugna alla sua natura, finiva per renderlo impossibile o assurdo, o solo pensabile per fantastiche rappresentazioni, qual'è questa dell'infinito, o indefinito, firmamento delle idee, termini del pensiero.

Lo svolgimento di cui ha bisogno il pensiero pensato, o meglio, di cui il pensiero pensante sente il bisogno quando ha pensato il suo pensiero pensato, è un bisogno a cui soltanto esso pensiero pensante può provvedere. Ciò che esso deve trovare nel pensiero pensato come oggettività, a cui esso deve appoggiarsi per attuare il proprio svolgimento, è invece il contrario d'ogni svolgimento: è la determinazione dell'essere, o l'essere come tale, ma identico a se stesso, immutabile, fermo nella sua essenza, incrollabile come base dello sforzo ulteriore del pensiero pensante. Che se esso stesso si movesse, e sfuggisse di sotto a questo pensiero, e svanisse, esso, anzichè essere il dolce pomo della verità, diventerebbe l'eterno supplizio di Tantalo. E il vero è che, quando che si pensi, sempre, da quelli che paiono gl'infimi gradi del sapere empirico fino alle più alte vette del sapere speculativo, il pensiero pensa qualche cosa, in quanto si trova a esser chiuso tra il termine che s'esprime col nome e che è il tema del suo pensiero, e quello che s'esprime col verbo e che è lo svolgimento di questo tema, o quello che se ne pensa: lo svolgimento in cui il tema attinge realtà di pensiero. Due termini, che si analizzano bensì, ma quando sia venuto meno quel pensiero, in funzione del quale sono quei due termini.

11. L'interpretazione, e la sintesi di analisi.

Niente forse è tanto atto a dimostrare l'arbitrarietà dell'analisi dell'analisi rispetto al pensiero pensato, quanto gli errori che notoriamente si commettono nella interpretazione dei pensieri che effettivamente valgono come pensiero pensato, e non sono se non una forma di esemplificazione empirica del logo astratto, come momento del concreto.

L'interpretazione infatti è quel pensiero che presuppone pensato (da altri) il pensiero che si deve pensare: presuppone, p. es., un'opera d'arte da intendere (pensare com'è stata pensata) o un'opera di scienza, un trattato, che abbia già in sè determinato un pensiero, a cui l'interprete debba adeguare il proprio, e che sia perciò la misura della verità di questo pensiero dell'interprete.

L'interprete per entrare nel pensiero del suo autore ha due metodi innanzi a sè, ed entrambi per diverso rispetto legittimi: uno analitico, e sintetico l'altro. Col primo egli comincia a leggere, intendere e valutare ciascuna delle parti del suo testo, ciascuno dei periodi di ciascuna pagina, anzi ciascuna parola di ciascun periodo. Con l'altro, invece di fermarsi ai particolari, guarda all'insieme, e cerca di raggiungere tale cognizione del suo autore da poterne formulare molto brevemente il pensiero, e chiudere questo pensiero in un periodo solo, anzi in una sola parola, che sia tutto il significato, il tema, l'anima dell'opera. Ma potrà egli far l'analisi senza la sintesi? Potrà far la sintesi senza l'analisi? È evidente che con la sola analisi non potrà intenderne nulla, come nulla ne potrà intendere con la pura e schietta sintesi che, d'un tratto, voglia, per intuizione, ravvisare l'intimo nocciolo sostanziale dell'opera. L'analisi occorre, ma non per disperdersi nel particolare dei frammenti sparsi e morti, sì bene per ricostruire coi particolari la vita del tutto; e ogni momento del progresso nella via dell'interpretazione consiste in una nuova sintesi, che ogni nuova analisi rende possibile, e che assorbe in sè ed annulla ogni sintesi antecedente. In guisa che in ogni momento della interpretazione un solo sia il pensiero presente alla mente dell'interprete, e un solo, infine, rimanga innanzi alla sua mente il pensiero, che, esaurito il processo, ei possa dire in conclusione appunto pensiero dell'autore. Pensiero unico, che risolve in sè ogni suo antecedente, e si fissa come rapporto di termini. Che se in questa progressiva risoluzione delle sintesi provvisorie indirizzata al raggiungimento di una sintesi definitiva, s'incontri un ostacolo che arresti nel cammino la mente, e l'ob-

blighi a ricominciar da capo per avviare accanto al primo un secondo processo sintetico, la conclusione sarà che l'opera non ha unità, non contiene un solo pensiero, non è un'opera, ma due opere diverse, tra loro meccanicamente raccozzate. Ovvero si scoprirà che l'interpretazione è sbagliata e nel suo sviluppo non s'è saputa tenere aderente al modello: come piuttosto si finisce col credere quando per prove precedenti o posteriori ci sia o sia per formarsi la fede nella reale esistenza di quell'opera, come espressione d'un pensiero.

Tutte le quali considerazioni, desunte da un'esperienza logica ovvia ed universale, dimostrano ad evidenza che se noi postuliamo un pensiero oggettivo, come la verità del pensiero pensante, noi allora soltanto possiamo ritenerci a contatto di questo pensiero, quando lo cogliamo nella sua stretta e direi quasi stringata unità, come sintesi di termini e non di altre sintesi: essendoci bensì una sintesi di sintesi finchè il nostro pensiero è in cammino, e in quanto si prescinde da ogni posa e da ogni tappa, attraverso cui egli pur passa nel suo cammino; ma non essendoci più se non una sintesi di analisi, quando si sia raggiunta la meta, nonchè in ogni istante, in cui esso possa soffermarsi quasi pervenuto ad una meta provvisoria, o ad una stazione di riposo. La sintesi di sintesi è del pensiero pensante; e il pensiero pensato è soltanto sintesi di analisi.

12. I termini e la determinazione.

I termini, dunque, nella loro dualità, sono la determinatezza del pensiero. E ogni pensiero è determinato in quanto mediazione dei due termini: o ciascuno dei due termini in rapporto con l'altro. E pensiero indeterminato è ogni pensiero a cui si sottragga uno dei termini, o per mezzo dell'analisi che, distinguendosi dalla sintesi, stacca un termine dell'altro, e lo fissa nella sua isolata unità; o per mezzo della sintesi che, introducendosi dentro uno dei termini, lo dualizza e lo pensa, facendolo sfuggire al suo posto di termine nel pen-

siero da cui si parte. Posto $A = A$, il pensiero s'indetermina e svanisce, sia che si fissi un astratto A, sia che si voglia mantenere il rapporto $A = A$, ma pensare insieme ciascuno dei due A come sintesi di $a = a$. In entrambi i casi il termine cessa di esser termine, e perciò terminare, e determinare il pensiero.

Ma poichè i termini, dunque, determinano il pensiero in quanto son due, e quindi ognuno è positivo (rispetto a se stesso) essendo insieme negativo (rispetto all'altro); si può dire più precisamente che c'è un termine che determina il pensiero, ed è quello positivo negativo: e c'è un termine che lo indetermina, ed è quello puramente positivo. Che è la compenetrazione che dei singoli termini fa la legge, già illustrata, del loro rapporto: del quale vedemmo che è un'affermazione avente valore logico in quanto è insieme negazione: affermazione del vero, negazione del falso. Ebbene, gli elementi del rapporto in cui la verità consiste, sono della stessa natura: affermazione ciascuno di sè e negazione dell'altro elemento. E solo a questo patto gli elementi d'un pensiero sono suoi t e r m i n i, e lo determinano.

Capitolo IV

IL GIUDIZIO

1. Logica e grammatica.

Finora abbiamo considerato i due termini del pensiero pensato come equivalenti, oltre che identici, quantunque non si sia omesso a principio di avvertire la distinzione che già ab antico fu fatta tra i due termini stessi, come nome e come verbo. Ma questa designazione di origine grammaticale non basta certamente a fissare la differenza per cui realmente si distinguono i due termini del pensiero; giacchè la considerazione grammaticale, per quanti sforzi si faccia di aderire all'intima realtà del pensiero significato dalle parole, non si regge se non sull'astratto concetto della parola distinta dal pensiero, per cui è parola.

La grammatica, come tutti sanno, comincia con la dottrina delle parti del discorso, le quali, distinte l'una dall'altra, possono essere studiate ad una ad una. La distinzione importa due operazioni: 1. l'analisi del discorso concreto nelle sue parti; 2. la classificazione di queste parti. La classificazione fa sì che l'analisi non sia quell'analisi concreta, che noi abbiamo designata come analisi della sintesi. Non sia cioè quell'analisi che distingue mantenendo l'unità dei distinti. I distinti sono sciolti dal vincolo in cui consiste il loro nesso organico, e giacciono perciò come semplici parti materiali dell'organismo distrutto, trattabili solo materialmente e meccanicamente.

Infatti, se l'analisi della sintesi è quella onde si pongono nella loro differenza i termini del pensiero, in quanto termini appartenenti a esso pensiero, quest'altra analisi sot-

trae i termini al pensiero, e da $A = A$ retrocede al semplice A, che è, come ormai sappiamo, il semplice essere naturale; il quale, considerato come molteplice, è l'atomo qualitativamente identico a tutti gli altri atomi. Quindi la possibilità della classificazione. Pensieri o anime, sentimenti o caratteri, non si classificano. Si classificano soltanto le cose, l'opposto del pensiero: natura, materia bruta.

2. Il vocabolario.

Il curioso è che la classificazione grammaticale delle parole come parti del discorso ne suppone un'altra, perchè non c'è grammatica che non sia la grammatica d'un vocabolario. E il vocabolario è esso stesso analisi e classificazione, in cui ogni classe raccoglie sotto di sè, come sotto una parola sola, le molte parole che in una lingua storicamente determinata par che siano identiche. Tale è, p. es., la parola italiana ferro, che, quando si va a vedere in tutti gli usi concreti, che un dizionario storico ci indica della parola stessa, non è una parola unica se non in quanto essa si consideri isolata per astrazione dal contesto di cui è entrata a far parte ogni volta che sia stata effettivamente usata. Astrazione che è analisi, ed è quell'analisi senza di cui non sorgerebbe mai quel concetto della lingua che è implicito nel concetto empirico di vocabolario e di grammatica. Giacchè senza quest'analisi è evidente che non ci sarebbero vocaboli, ma soltanto le opere degli scrittori, o meglio, il linguaggio vivo dei parlanti in cui ogni parola è sì distinguibile, ma per analisi di sintesi, cioè in quanto non si pensa a fissare per sè la parola stessa isolandola dal discorso, in cui è sempre diversa, sempre nuova, com'è sempre tutto ciò che è vivo, in ogni istante in cui si possa cogliere la sua vita [1]. D'altra parte, senza quell'analisi non c'è parola che abbia un significato, ma c'è il pensiero signi-

---

[1] Cfr. *Sommario di Pedagogia*, vol. I², pp. 51-59.

ficato: non c'è nè suono nè segno che corrisponda a un'idea, ma c'è l'idea, o termine del pensiero nella sua sintesi col termine correlativo.

3. Critica dell'astrattezza grammaticale, e necessità di liberare la logica dal giogo della grammatica.

La grammatica che lavora sul vocabolario lavora perciò sull'astratto, e presuppone sempre alle sue classificazioni analisi di analisi, senza sintesi, onde il linguaggio si spogli del suo valore spirituale e si fissi come meccanismo scomponibile e ricomponibile nei suoi pezzi.

Ora, per astratto che sia il logo della logica che andiamo esponendo, bisogna pure che esso sia e valga come pensiero: pensiero, come abbiamo visto, che si afferma e si garentisce negando il proprio opposto, e si chiude in sè e circola nella sintesi de' suoi termini; e che ha perciò una vita, sintesi del meccanismo della parola grammaticalmente considerata. Di qui la necessità di liberare la logica da ogni giogo grammaticale; ossia di non introdurre nel concetto del pensiero pensato nessuna delle distinzioni con cui procede la grammatica nello studio dei segni del pensiero (γράμματα).

Nè quindi, se vogliamo dire che ogni pensiero è unione di un nome con un verbo, dobbiamo pensare, come fu per altro avvertito, al nome e al verbo della grammatica, ma al nome e al verbo termini del pensiero, che insieme ci diano quello che Aristotele dice σύνθεσιν νοημάτων. Così non ripeteremo con lo stesso Aristotele che ὁ τραγέλαφος σημαίνει μέν τι, οὔπω δὲ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος, ἐὰν μὴ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι προστεθῇ [1]: quasi potessimo effettivamente dire «l'ircocervo», cioè pensarlo, senza tuttavia aver aggiunto se è o non è (almeno, se è o non è ircocervo): pensarlo insomma come semplice nome senza verbo. Grammaticalmente è così: il

[1] *De interpr.*, I, in fine.

nome è nome, e c'è senza che ci sia ancora il verbo. Ma il nome della grammatica è astrazione priva d'ogni realtà: dacchè la grammatica suppone il vocabolario, e il vocabolario suppone il linguaggio vivo, nel quale non c'è nome senza verbo. Non c'è, perchè chi parla, se non è macchina nè pappagallo, e parla nel senso proprio del termine, pensa; e pensando, pensa non con un solo termine (che sarebbe il pensare che si può attribuire alla pietra), ma con due termini ($A = A$).

4. Inscindibilità del nome dal verbo.

Si può dire dunque, che la grammatica del pensiero (o logica) sia quella che supera l'astrattezza della semplice grammatica delle parole e conosce pertanto il nome come nome del verbo, e il verbo come verbo del nome; in guisa che dove il grammatico non vede altra realtà che quella del nome, il logico vegga anche quella del verbo; e viceversa.

Effettivamente vi sono pensieri espressi con una sola parola, che grammaticalmente è un nome o un verbo. L'essere assolutamente indeterminato, da cui parte la logica hegeliana, o l'essere ineffabile e innominabile a cui aspira ogni teologia mistica, è nome senza verbo, poichè di esso nulla si può dire. E l'immediata rappresentazione sensibile, quello che per Hegel è contenuto della più semplice forma di coscienza o il termine della più elementare intuizione, che è il fatto naturale nel suo primo lampeggiare alla coscienza (p. es., piove, tuona), è evidentemente verbo senza nome.

Ma, sì nel primo caso come nel secondo, o quel che manca grammaticalmente, manca altresì logicamente, e allora non si pensa niente; o qualche cosa realmente si pensa, e allora quell'altro elemento logicamente non manca. Infatti il vero nome è quello che si rende pensabile mediante il verbo, e il vero verbo è quello che rende pensabile il nome. Così il verbo dell'innominabile è appunto questa innominabilità dell'innominabile che non può essere pensato come nome (A), ma soltanto come nome del verbo ($A=A$). E del pari il nome del verbo piovere non va cercato fuori

dello stesso verbo, perchè esso non è altro che ciò che si pensa pensando che piove, e che sarebbe impensabile (come puro fenomeno naturale, presente al pensiero e non entrato ancora nel pensiero) senza tal verbo.

Che se il verbo fuori del nome «innominabile» non può indicarsi, nè il nome fuori del verbo «piove», questa impossibilità non è propria di alcuni casi speciali del pensiero, che abbiano questo particolare aspetto grammaticale, ma comune a ogni pensiero come legge del pensiero nella sua universalità.

5. Inscindibilità del verbo dal nome.

Se dico infatti: «Dio crea», il vero nome qui non è Dio, nè il vero verbo è crea, come reputa il grammatico. Dio, invero, in virtù di questo pensiero, è Dio creante, e non, p. es., un Dio come quelli di Epicuro: un Dio adunque, il cui concetto è determinato appunto come quello che si enuncia nella sintesi di nome e verbo. Il nome che è nome in questo pensiero, è il nome col verbo; per modo che finchè non si dice il verbo, non si dice neppure il nome, e, dicendo il solo nome, non si dice nulla. D'altra parte, diremo verbo il semplice crea? Ma questo crea qui è determinazione di Dio, e se si prescinde da questo termine che esso determina, cessa di essere una determinazione. Quindi il creare, di cui si parla in questo caso, non si può intendere se non come il creare di Dio, il cui concetto è inerente pertanto al concetto del creare; tutt'uno con questo, in modo che, dicendo il verbo, si dice il nome; e se il nome non si dicesse, non si direbbe neppure il verbo. Come da «piove» il grammatico non può distinguer nulla di fissabile in sè, che, essendo «piove» un verbo, ne rappresenti il nome, così, se è vero che il verbo non è «crea», ma tutta la sintesi «Dio crea», anche in questo pensiero ci sarà il verbo ma non ci sarà il nome. E come nell'innominabile c'è un nome dal quale non si può distinguere il verbo, perchè è tutt'uno con esso, così pure a questa unità inscindibile «Dio crea»

manca il verbo. Quel che manca, insomma, in ogni caso, è il verbo astratto o il nome astratto, rispetto al quale la sintesi nella sua universalità è tutta verbo (*verbum mentis*, λόγος = λέγειν).

6. *Ex nihilo cogitatio.*

Il pensiero infatti come pensiero logico, quale comincia a porsi in risposta all'eterna domanda socratica — τί ἐστιν; — si presenta quasi un verbo senza nome. Consiste tutto nel dire che cosa è (p. es., Dio creante; in generale, essere) senza dire a che si riferisca. È $A = A$, ma come un rapporto, il quale non presuppone l'unico termine, che si sdoppierà per riflettersi su se stesso e quindi porsi identico a sè: quindi non dice che cosa è A prima che sia $A = A$.

L'essere naturale di Parmenide? Certo, non rimane altro, tolta la reale identità in cui il pensiero consiste; ma, appunto perchè tale essere rimane solo se si astragga dal pensiero, esso non è pensiero, non è pensabile, ma è quell'assurdo che sappiamo.

Dunque? Nè pensiero, nè essere come pensabile; niente. E da questo niente nasce il pensiero: *ex nihilo fit cogitatio*. Il quale niente non è, beninteso, un antecedente reale del pensiero, ma quell'antecedente che il pensiero non trova innanzi a sè, se prescinde da sè. Perciò il τί εστιν; grammaticalmente, non ha soggetto: grammaticalmente, è sempre verbo, senza nome, il quale si pone soltanto in quanto si pensa, cioè in quanto $A = A$.

7. Definizione del giudizio.

Giudizio è il pensiero in quanto sintesi dei due termini, onde l'essere si media nella sua identità con se stesso. E dei due termini, che abbiamo detti nome e verbo, il nome, logicamente inteso, è il soggetto del giudizio, il verbo, logicamente inteso, è il predicato[1].

---

[1] Ὅρον δὲ καλῶ εἰς ὃν διαλύεται ἡ πρότασις, οἷον τό τε κατηγορούμενον καὶ τὸ καθ'οὗ κατηγορεῖται: Arist., *Anal. pr.*, I, 1, p. 24 b 16.

Che cosa significhi intendere logicamente il nome e il verbo della sintesi logica, già ci è noto. Il soggetto non è il nome come una parola o parte del discorso, nè come un'idea che sia da unire con un'altra, ma che intanto possa esser fissata in se stessa: è un termine del pensiero, che solo per una analisi di sintesi può esser distinto dall'altro termine, che è il suo predicato. Ma anche il predicato è un termine come questo. In che consiste la differenza tra un termine che è soggetto, e l'altro che è predicato?

I due termini sono tra loro correlativi, in quanto adempiono due funzioni correlative: e uno è termine terminato, l'altro termine terminante. Infatti il pensiero è lo stesso essere: è, abbiamo detto, l'essere del pensiero, o essere pensato. Quindi A e $A = A$ dicono lo stesso con la differenza, che A non può pensarsi, e $A = A$ è il pensamento di A. Quindi ancora, se il pensiero è pensiero determinato, chiuso dentro due termini di cui è relazione, esso è la determinazione di un termine, che altrimenti sarebbe indeterminato e però non sarebbe pensato. Il termine nel suo rapporto con l'altro è pensato, o determinato in quanto è quello che dev'essere determinato, e nell'altro cerca appunto il suo termine, o terminazione, o determinazione che si dica. Il pensiero pertanto è sintesi di termini in quanto determinazione che un termine determinante fa di un termine indeterminato.

Il punto di partenza o base della mediazione (ὑποκείμενον, *subiectum*) è il termine che nel giudizio è terminato, e senza il giudizio sarebbe indeterminato, e resterebbe fuori del pensiero. Il punto di arrivo, in cui l'attualità del giudizio si realizza, è il termine terminante, che, determinando che cosa è la cosa espressa dal nome, termina appunto e fa essere nel pensiero la cosa.

Diremo perciò soggetto il termine terminato della sintesi onde l'essere si media nella sua identità con se stesso; e predicato, il termine terminante della stessa sintesi. L'unità del termine terminato e del terminante è la determinazione del pensiero, in quanto pensiero pensato.

8. Universalità e necessità del giudizio nel predicato.

Ma questa differenza organica o funzionale del terminato e del terminante non è semplice relazione astratta di passività e attività. L'attività del predicato, in rapporto alla quale nel giudizio logico va intesa la passività del soggetto, è attività concreta, e la più concreta attività che si possa concepire dal punto di vista di questa logica dell'astratto; perchè è chiaro che, se tutto ciò che si può pensare è sintesi di soggetto e predicato, la radice di tutto il pensabile è appunto in quest'attività dell'essere come predicato, onde si pone lo stesso termine terminato (che non sia l'indeterminato, di là dal pensiero), e quindi la sintesi in cui tutto si spiega.

Orbene, quest'attività, in cui si concentra tutto il potere determinante del pensiero (nè c'è pensiero che non sia determinazione, $A = A$), è il principio degli attributi del pensiero: universalità e necessità; giacchè se il termine terminato è pensato mediante la determinazione ond'è terminato, esso come pensato diventa universale e necessario.

9. Particolarità del giudizio nel soggetto.

La necessità e universalità del predicato è la contingenza e particolarità del soggetto. Ma che cosa è l'universalità di cui si comincia a parlare con Socrate, e che è l'attributo infatti di quel pensiero che Socrate scopre?

L'essere naturale non è universale, anche se abbracciato dal pensiero nella sua totalità. Di che ha sentore la filosofia presocratica, concependo perciò il cosmo come uno degl'infiniti cosmi che si succedono nel tempo. L'essere naturale è questo essere naturale che c'è: non quello che noi pensiamo distinto dagl'infiniti altri esseri naturali diversi (semplicemente possibili, dice Leibniz[1]) ma tuttavia numerabile come uno di questi infiniti; bensì l'unico essere, imparagonabile a qualunque altro, in quanto quel che esso

[1] Cfr. in questa parte, cap. II.

è, nessun altro può essere. Esso perciò, di fronte al pensiero che, abbracciandolo, lo trascende e ne esorbita, è un essere particolare. In quanto tale, è fuori del pensiero; nè può a nessun patto pensarsi. Il suo pensarsi consiste proprio nel suo cessar di essere particolare e farsi universale: non poter essere più trasceso da un pensiero che gli scivoli sopra, ma farsi esso stesso pensiero in modo da restare esso nella dualità onde si media come pensiero; e quindi il pensiero stesso, chiuso e circoscritto dentro i due termini dell'identità in cui la mediazione consiste.

L'universalità sta nel distendersi dell'essere nel pensiero, in cui si riflette, e si adagia, legando a sè il pensiero, dentro quei termini in cui si pone. L'essere universale è l'essere come pensiero, in quanto identità di essere e pensiero o, come si può anche dire, di essere con se stesso.

10. Contingenza del soggetto.

L'essere naturale è del pari contingente, perchè, essendo, *questo* essere, che il pensiero trascende opponendovisi, pel pensiero non ha necessità. È, e può non essere. La sua particolarità lascia al pensiero un margine infinito, pel quale esso potrà spaziare senza trovarsi in faccia all'essere naturale. Laddove l'essere stesso in quanto pensato lega a sè il pensiero, e rende quindi impossibile l'alienarsi del pensiero: che è come dire logicamente: diventa necessario.

Sicchè l'essere pensato (in quanto pensato) è quell'essere che non ne ha altro fuori di sè, nè consente quindi al pensiero pensante di pensare altro essere. Universalità e necessità, che non sono soltanto relative, ma assolute, se è vera la nostra critica del principio di ragione. Universale è la virtù in quanto pensata, non solo perchè non c'è virtù che non sia compresa nella virtù che si pensa, nè quindi la virtù si può dire che sia pensata se il giudizio onde si pensa lasci sfuggire alcuna delle virtù; ma perchè non c'è niente (*in quanto si pensi la virtù*) che, senza essere virtù, esorbiti dall'essere che è pensato. Altrimenti il pensiero

(come pensiero pensato, si badi bene), non sarebbe quel sistema chiuso, che abbiamo dimostrato proprio della sua natura, ma verrebbe ad essere un pensiero tra pensieri. Ciò che è assurdo.

Altrettanto dicasi rispetto alla necessità, onde l'essere non chiude il pensiero soltanto relativamente a un certo punto di vista, non potendosi concepire varietà di punti di vista se non per rispetto al pensiero pensante, che è un fuor di luogo nella logica dell'astratto.

11. Universalizzazione e necessitazione del soggetto.

Il termine terminante, in quanto attualità della determinazione onde lo stesso soggetto è terminato, è l'attività universalizzatrice e necessitante dell'essere terminato; il quale, fuori della universalità e necessità propria della determinazione ond'esso è terminato nella sintesi col suo termine corrispettivo, precipita a puro essere naturale, che, nella sua astratta immediatezza, è particolare e contingente. Non che il soggetto sia tale; ma il non esser tale non è proprio del soggetto in quanto soggetto, nella sua opposizione al predicato; dipende dalla funzione attiva del predicato, per cui esso, nella sintesi dell'analisi onde si distingue dal suo predicato, vi s'immedesima, e partecipa quindi dell'universalità e necessità del pensiero.

Se l'essere infatti del termine terminato si fissa per sè nel suo momento analitico, esso non è nè universale, nè necessario; ma non è propriamente nè anche pensiero. Diventa materia cieca di pensiero, non ancora assorta alla luce di questo. D'altra parte, se l'essere del termine terminante si fissa egualmente nel suo momento analitico, esso non determina niente e riesce quindi un pensiero vuoto, in cui non si pensa nulla. Bisogna che, superando da ambe le parti l'immediata posizione analitica, e il particolare del terminato si universalizzi nella sintesi del giudizio, e l'universale del terminante a sua volta si particolarizzi; bisogna e che il contingente diventi necessario, e che il necessario attinga l'attualità del contingente.

12. Riprova della critica del principio di ragione.

Non c'è giudizio che non sia attualmente vero, proprio come è attuale la natura nell'astratta posizione presocratica: l'essere, p. es., di Parmenide, che è, non come una semplice idea dell'essere, bensì come essere esistente, tanto che, nella sua opposizione al pensiero, apparisce come contingente: ossia non solo esistente di fatto, ma esistente in modo da non escludere il pensiero per cui esso non esista. Ogni giudizio, si potrebbe dire leibnizianamente, è una verità di fatto; ed è tale in forza del soggetto; com'è verità di ragione, in forza del predicato sotto il quale il soggetto viene assunto.

Ed ecco perchè, essendo il pensiero stesso verità di fatto in quanto verità di ragione, non occorre il principio di ragion sufficiente per passare dall'essenza all'esistenza, se c'è il pensiero. Il quale, essendo mediazione, non può non esser giudizio; e in quanto giudizio, è, nella sua analisi, termine terminante, ma è prima di tutto termine terminato: quello che sarebbe cioè l'essere nella sua immediatezza, se non fosse già investito dal pensiero e non si facesse quindi esso stesso pensiero. Senza di che sarebbe quella intuizione del dato, che il Kant, polemizzando contro l'argomento ontologico, nega potersi considerare nota d'un concetto, ossia semplice essenza.

13. Astrattezza del soggetto in quanto particolare o contingente.

Sarebbe, ho detto; perchè, senza spezzare la sintesi e distruggere quindi il pensiero, l'analisi non può sottrarre il termine terminato al suo rapporto col terminante, nè quindi svestirlo della universalità e necessità che esso attinge nella sintesi. Non vi è pertanto effettivamente un termine particolare e contingente; perchè non v'è termine esterno al rapporto di cui sia termine. E bisogna rinunziare a risolvere il problema della trasformazione della rappresentazione particolare in termine universale di pensiero, che la logica ha sempre veduto nello sfondo del pensiero, su cui essa lavora:

problema insolubile perchè inesistente. Particolare è soltanto il soggetto di ogni giudizio in quanto si astrae dal predicato: ma in quanto esso deve pur sempre mantenersi, come soggetto, in rapporto col suo predicato, esso non è particolare, ma universale.

Se io dico che « l'uomo è animale », è chiaro che l'uomo è particolare in quanto uomo (semplice soggetto) rispetto all'animale, che comprende altri animali che non sono uomini. Ma questo uomo è un'astrazione resa possibile dall'analisi dell'analisi del giudizio; in cui l'uomo da me pensato è appunto quell'animale che nella sua universalità non comprende soltanto l'animalità umana, ma l'animalità senz'aggettivo; poichè è pur chiaro che *tutta* quell'animalità che io posso considerare comune a tutti gli animali dev'essere pure inclusa, posto che l'uomo sia anch'esso animale, nell'uomo. Sicchè l'uomo da me pensato mediante tale giudizio è un uomo che, quanto ad universalità, ha tutta quella del predicato onde si pensa.

14. Il preteso soggetto particolare concreto.

Ma ci sono due giudizi in cui può parere che l'universalità sia solo del predicato, o che sia nel soggetto già prima che il soggetto stesso venga assunto nella sintesi del giudizio. E sono i due giudizi, che rappresentano nella logica aristotelica e tradizionale i limiti estremi del pensiero logico. Termini che sono anch'essi un mito, da cui la logica esatta deve liberarsi.

Il primo giudizio è quello che il Rosmini diceva della *percezione intellettiva*, onde par che il pensiero incominci affermando il dato della semplice sensazione: il quale, da sè, è semplice materia di conoscenza, ma non è conoscenza, e ha bisogno della forma ossia dell'universale onde l'investe l'attività giudicatrice dell'intelletto. Al di sotto di questo giudizio il pensiero non potrebbe scendere, perchè non v'è soggetto che sia più particolare della sensazione.

Ma, in primo luogo, la stessa sensazione, in tanto se ne parla, in quanto è percepita; ossia illuminata della luce che

vi getta su il predicato, il quale nella più povera esperienza si dice non esser altro che l'idea dell'essere. Ebbene, il colore, il primo colore (come prima sensazione di colore che io provi), in quanto io lo vedo, lo percepisco, e perciò in quanto esso *è* come $A = A$, come quel colore, non è più il fatto naturale della mia sensazione, ma è già il riflettersi su se stesso di questo fatto: è percezione o pensiero, e quindi universale. Nella sua bruta particolarità non è nè pure materia della mia cognizione; sì bene ciò che materia della mia cognizione sarebbe se informato dall'universalità del predicato.

In secondo luogo, questo svanire del soggetto fuori della sintesi del giudizio non è proprio del solo giudizio che afferma la sensazione; ma, lo abbiamo visto, di ogni giudizio, che ha un soggetto a patto di avere insieme il predicato. Donde consegue, che se primo giudizio è quello che ha per soggetto la sensazione inafferrabile come tale del pensiero, ogni giudizio ha per soggetto una sensazione, cioè un fatto naturale, che da sè è inattingibile al pensiero. E allora questo preteso limite del campo per cui si stende ogni possibile giudizio non viene ad essere altro che il limite del giudizio, come termine terminato.

15. Il preteso soggetto astratto e già universale.

L'altro giudizio sarebbe quello intorno all'essere che si pensa agli antipodi della sensazione: massima universalità, come questa è massima particolarità. Ma per la stessa ragione per cui questa, in quanto soggetto, è universalità, e la stessa universalità (nè più nè meno) di qualsiasi soggetto, così l'essere, astratto della sintesi, è la stessa particolarità della sensazione come fatto naturale (l'*Erlebnis* dei tedeschi), essendo nella sintesi la stessissima universalità di qualsiasi altro oggetto.

In conclusione, il soggetto che non è soggetto, cioè quel che non si pensa, è particolare; ma quel che si pensa, ogni soggetto, è universale, perchè è giudizio, e perciò predicato.

Capitolo V

LE FORME DEL GIUDIZIO

1. Forme del giudizio secondo la qualità.

Le forme del giudizio non possono essere se non lo svolgimento dello stesso concetto del giudizio. Il quale infatti non è pensabile se non attraverso le sue forme distinte secondo la qualità, la quantità e la modalità, per continuare a servirci anche qui della terminologia in uso.

Il giudizio affermativo è la forma fondamentale d'ogni giudizio; perchè il pensiero, che è pensiero in quanto giudizio, è prima di tutto affermazione, onde l'essere è identico a se stesso, e, in questa sua reale identità, si pone pertanto come affermazione.

Ma l'affermazione del giudizio è, come sappiamo, mediazione; e quindi negazione dell'immediato essere: *A* che è *A* in quanto non è *non-A*. Sicchè la forma stessa del giudizio che afferma è impensabile senza un'altra forma del giudizio, che è quella del giudizio che nega. Il concetto del giudizio affermativo genera il concetto del giudizio negativo. Il quale nella sua origine ci si dimostra forma derivata e secondaria di giudicare, non essendo altro che l'inveramento e lo sviluppo della forma primaria, del giudizio affermativo. Quindi è che nessuna negazione può aver senso logico, obbiettivo, se non in quanto si risolve in un'affermazione logicamente anteriore. La verità del giudizio « *A* non è *B* » è la stessa verità del giudizio « *A* non è *non-A* », in quanto *B* è *non-A*. La verità cioè del giudizio negativo può essere soltanto la verità del giudizio negativo del contradittorio d'un giudizio affermativo (*A* è *non-A*, o *A* è *B*).

D'altra parte, poichè il giudizio negativo sorge dall'affermativo, come negativo del suo contradittorio, in forza del principio del terzo escluso bisogna dire che le due forme anzidette non esprimono tutta la energia logica del giudizio; il quale tra l'affermazione e la negazione di sè non ha mezzo termine; e però in tanto è positivo ed è negativo, in quanto è disgiuntivo.

2. Fondamento alogico della distinzione kantiana delle varie forme del giudizio secondo la relazione.

Il giudizio disgiuntivo, come applicazione, secondo fu ben veduto da Kant, della categoria della azione reciproca (o scambievole esclusione), non ha niente che fare con quella relazione, per cui Kant gli poneva accanto il giudizio categorico e l'ipotetico: forme di giudizio alogiche e intelligibili soltanto da un punto di vista estraneo alla logica. La relazione infatti, di cui parla Kant, è la radice delle categorie di sostanza (rapporto tra sussistenza e inerenza, *substantia* e *accidens*) di causa (rapporto tra causa ed effetto) e reciprocità d'azione tra agente e paziente.

Tutte categorie, le quali non hanno significato se non per rispetto all'esperienza, in quanto questa è conoscenza di un essere che non è lo stesso pensiero. Abbiamo visto per la causa [1], come sia un concetto che non ha niente che fare con la logica; e il giudizio ipotetico che afferma la necessità dell'effetto data la causa, non è perciò un giudizio logico. Ed è giudizio logico in quanto non è un giudizio causale, o ipotetico, ma semplicemente categorico (= affermativo), che mette nel concetto della causa l'effetto, o viceversa. Quanto alla reciprocità d'azione, la logica non può conoscerne altra da quella per cui i due contradittorii reciprocamente si escludono, e non solo uno è falso se l'altro è vero, ma l'altro è vero se uno è falso: cioè da quella che

[1] Cfr. cap. II di questa parte.

scaturisce dall'opposizione dell'affermazione con la negazione. E quanto alla sostanza, essa ha un doppio significato: una volta è rapporto di sostanza e attributo, onde la sostanza è costituita nella sua essenza; e un'altra volta è rapporto di sostanza e accidente, che è estraneo all'essenza della sostanza.

Nel secondo caso è rapporto empirico, o fatto, che non può diventare verità di fatto, e quindi giudizio, se non in quanto il fatto è affermato; onde la categorizzazione, che riporta l'inerente sotto il sussistente è nel pensiero funzione costitutiva, dello soggetto o sussistente, e determinazione d'un rapporto intrinseco al soggetto stesso. Il giudizio insomma è categorico quando è affermativo; e non c'è giudizio che non adempia questa funzione categorizzatrice.

La distinzione kantiana delle tre categorie della relazione e delle tre forme correlative di giudizi è fondata sul presupposto della opposizione tra essere e pensiero; per cui il giudizio disgiuntivo ammette la possibilità della convenienza dell'uno o dell'altro predicato del soggetto: possibilità inintelligibile, se il rapporto tra predicato e soggetto non venisse formolato come semplice presunzione soggettiva, sperimentabile poi nell'esperienza. Laddove il giudizio logico è il giudizio come mediazione interna allo stesso essere, che è oggetto del pensiero pensante.

3. Quantità qualitativa, e modalità qualitativa.

Il nostro giudizio disgiuntivo è la forma che fa valere in tutto il suo vigore logico ogni giudizio affermativo, come negazione del suo contradittorio; e unifica quindi le due forme qualitativamente distinte del giudizio, l'affermativo e il negativo. E si può dire perciò la forma più concreta della qualità del giudizio.

Ma la qualità non si chiude in se stessa, come se potessero esserci di giudizi altre forme qualitativamente indifferenti. Se la qualità del giudizio concerne il rapporto dei termini del giudizio, questo rapporto, in quanto si concreta

esso stesso o specifica per rispetto alla quantità e alla modalità, dà luogo a giudizi qualitativamente quantitativi e qualitativamente modali.

4. Il giudizio universale e il giudiziò particolare.

La quantità e la modalità dei giudizi dipendono dall'attributo quantitativo e modale che abbiamo già studiato come proprio del predicato del giudizio, e quindi del soggetto, e di tutto il giudizio.

Se il soggetto è soggetto del giudizio in quanto universalizzato dal predicato, l'affermazione, propria del giudizio affermativo, è affermazione dell'universalità del soggetto. Di guisa che il giudizio non può essere affermativo e non essere u n i v e r s a l e.

Ma l'universalizzazione, quale funzione del termine terminante, è intelligibile solo in rapporto alla particolarità del termine terminato; e l'affermazione, in quanto universalizzazione o negazione dell'immediatezza del soggetto inteso come particolare. Ma questa negazione non distrugge le particolarità, perchè con essa distruggerebbe la differenza tra termine terminato e terminante, e quindi l'organismo di tutto il giudizio. Quindi il giudizio, in quanto negativo della immediatezza del soggetto, nega la particolarità, mantenendola come base della propria negazione. Esso è posizione così del soggetto come del predicato; ponendo il soggetto, è posizione del particolare, o giudizio p a r t i c o l a r e; e ponendo il predicato, è posizione dell'universalità del particolare, o giudizio u n i v e r s a l e.

Come pertanto non c'è giudizio negativo che non si risolva in un giudizio affermativo, non v'ha neppure giudizio particolare che non sia tale soltanto in considerazione del soggetto, e che non sia perciò universale ove si consideri il valore logico del soggetto stesso nella sintesi del giudizio.

5. Il giudizio disgiuntivo della quantità.

La reciproca esclusione del negativo e dell'affermativo o giudizio disgiuntivo, interviene anch'essa nella differenza tra il negativo e l'affermativo dell'universalità: e c'è il giudizio disgiuntivo della quantità, in quanto la validità logica dell'universalità, in opposizione alla particolarità, importa non solo negazione del particolare, bensì anche posizione di questo particolare come negativo dell'universalità. Quindi il giudizio è vero come universale in quanto non solo, essendo vero esso, è falso il particolare; ma falso essendo questo, esso è confermato vero.

In altri termini il giudizio universale è vero, in quanto o è vero l'universale o è vero il particolare; giacchè la sua verità non è fatto, ma verità, valore; come può essere soltanto se non può essere altrimenti. E altrimenti non può essere, perchè è falso il giudizio particolare; ossia perchè l'esclusione del particolare (negativo dell'universale) è appunto il giudizio universale.

6. Il falso giudizio particolare della logica aristotelica.

Ma si abbia cura qui di non confondere il nostro giudizio particolare (negato nell'universale) col giudizio particolare della logica aristotelica. Nella quale non è esclusione reciproca se non tra i giudizi contradittorii; diversi cioè di qualità e di quantità (tutti gli *A* sono *A*; qualche *A* non è *A*). E non sarebbero contradittorii due giudizi diversi per quantità, potendo avere la stessa qualità, affermativa o negativa. Ma il giudizio particolare di Aristotele è per noi universale. Dire infatti che alcuni animali sono uomini, logicamente non può significare se non che siano uomini tutti gli animali che sono nel nostro pensiero quando li pensiamo come uomini.

La particolarità nostra è quella, che spianta dal sistema del pensiero il predicato nella sua funzione universalizzatrice,

e investe quindi la qualità del giudizio: « Tutti gli uomini sono mortali »; « alcuni uomini non sono ». In tal caso l'alcuni è un vero particolare, perchè vuol dire che alcuni bensì sono, ma alcuni non sono mortali; e che perciò non è vero quel che, dato il soggetto « tutti gli uomini », di esso dice il predicato nel primo giudizio. I quali « tutti gli uomini », si badi, finchè non siano assunti nella sintesi universalizzatrice del giudizio, sono un particolare, perfettamente equivalente ad « alcuni uomini ». La loro universalità sta sì nel « tutti », ma in quanto questo « tutti » è investito dal predicato.

7. Il giudizio individuale.

Il giudizio disgiuntivo della quantità, nel quale consiste tutto il vigore logico dell'affermazione dell'universale, è adunque esclusione del particolare che contraddice all'universale, in quanto il particolare, a sua volta, esclude l'universale come suo contradittorio. La doppia esclusione importa che tanto nell'universale quanto nel particolare c'è questo principio negativo del suo contradittorio: ossia che per entrambi c'è un che di comune, in cui essi coincidono, e che è l'unità dell'individuo, nella sua singolarità. Il giudizio disgiuntivo della quantità è perciò giudizio individuale.

Infatti l'individualità dell'universale fa che il giudizio universale escluda il particolare. Che se quell'universale fosse una somma, il giudizio universale si risolverebbe in una serie infinita di giudizi particolari, tutti veri come è vero l'universale. Ciò vuol dire che la sola particolarità logica di un giudizio è quella immanente allo stesso giudizio universale, dal quale non è perciò possibile uscire: e non è altro, in verità, se non il soggetto nell'analisi della sintesi: soggetto che nella sintesi dell'analisi è, esso stesso, fatto universale. Il giudizio dunque, per rispetto alla quantità, è sì universale, ma in quanto negativo della particolarità. Cioè, è individuale.

8. Il giudizio apodittico e il problematico.

La funzione del predicato non è soltanto universalizzatrice, ma anche, come s'è veduto, necessitante. Quindi l'affermazione del giudizio è affermazione della necessità della sua sintesi; e però non c'è giudizio affermativo che non sia apodittico.

La necessità del rapporto, in cui il giudizio pone il soggetto come negazione dell'immediatezza del soggetto stesso, è negazione della sua contingenza, come esistenza che è e può non essere; e quindi non è perchè dev'essere, ma perchè può essere. E però l'apoditticità del giudizio è negazione della sua problematicità. La quale se è negata, deve porsi come negativa della necessità che la nega; di guisa che il giudizio è apodittico, in quanto si pone come problematico e come negazione di questo giudizio semplicemente problematico. Senza di che, al solito, la necessità del giudizio sarebbe un fatto, e non un pensiero; ovvero, sarebbe un giudizio estrinseco all'essere che è pensato e si vuol pensare, ma non apparterrebbe, come proprio attributo, allo stesso essere.

La negatività immanente all'affermazione del giudizio è problematicità immanente alla necessità, che è la modalità della stessa affermazione.

9. Il giudizio assertorio.

Ma come l'unità dell'affermazione della negazione, in cui è la concreta realtà dell'una e dell'altra, genera il giudizio disgiuntivo della quantità, che è l'individuale, sola forma concreta del giudizio quantitativo: così la stessa unità genera qui il giudizio disgiuntivo della modalità, che è giudizio assertorio, concretezza logica del giudizio apodittico e del problematico.

Il giudizio apodittico, solo giudizio logico che ci sia, è apo-

dittico in quanto non può non essere apodittico, escludendo da sè il problematico; poichè non è vero, come empiricamente pensava la vecchia logica, che *a necesse ad posse valet consecutio*. La problematicità è dell'essere immediato, escluso dall'essere pensato che è pensiero. Il giudizio apodittico non è quello che esprime grammaticalmente la necessità (p. es., il tutto deve essere uguale alla somma delle parti): e la cui necessità, quando non stia ad escludere esplicitamente un'affermata o sospettata problematicità (in relazione, quindi, a un giudizio soggettivo, estraneo all'essenza della verità), è un pleonasmo.

Giudizio apodittico è ogni giudizio, in quanto pensato come vero, e perciò realmente pensato. Se anche espresso in forma problematica, sempre apodittico: perchè, se diciamo, p. es., che «le parole greche possono essere parassitone», questo lo asseriamo apoditticamente; e non dovremmo conoscere il greco per dare come problematica la nostra osservazione che non è soltanto nostra, ma della grammatica greca, per chi la sappia: ossia in quanto pensiero che sia un sistema chiuso, dal quale la mente, entrata che sia in rapporto con esso, non può uscire.

Il giudizio apodittico così inteso ha perciò nel problematico il suo contradittorio, la cui falsità, e la cui falsità soltanto, garentisce la sua verità. Quindi il giudizio, rispetto alla modalità, o è o non è apodittico; ossia o è apodittico, o è problematico. E la verità della sua apoditticità consiste nella reciproca esclusione delle due forme di modalità.

Anche qui, se si potesse passare dal *necesse* al *posse*, la necessità sarebbe un fatto, non verità; non avrebbe valore logico. E il non aver fuori di sè una possibilità, significa che la sola possibilità pensabile (come vera) è quella dell'essere che è necessariamente. Ossia un essere è pensato apoditticamente in quanto pensato come il solo possibile, nella sua singolare possibilità, repellente ogni altra possibilità: com'è l'essere esistente, il quale allora si pensa esistente quando esso è di una possibilità tale da escludere ogni altra possibilità, e perciò è necessario.

Il giudizio, pertanto, in cui pienamente si esprima la modalità dell'essere pensato, è quello che pensa l'essere come esistente (necessario e possibile insieme): cioè il giudizio assertorio.

10. La modalità come qualità e come quantità.

Ma la modalità non è semplice determinazione della qualità del giudizio; sì anche della quantità. Giacchè l'esistente è unità del necessario col possibile in quanto esclusione della molteplicità dei possibili, come il solo possibile che col suo essere rende impossibili tutti gli altri, ed è perciò necessario. Sicchè l'esistente è quello stesso che è l'individuo della quantità, quando i molti della quantità si cimentino con la realtà, ossia sperimentino la loro possibilità.

Perciò la modalità è la concretezza della quantità; la quale, anche come giudizio individuale, è sempre qualche cosa di astratto se questo individuo che è pensato nel giudizio individuale non esiste. E poichè l'essere del pensiero non è possibile, ma esistente, come dimostrammo a proposito del principio di ragione, il giudizio non è determinato nella sua vera concretezza quando sia detto individuale; e bisogna che questa individualità sia di quella modalità che è del giudizio assertorio.

Inoltre, la quantità non è nè pur essa una determinazione estrinseca rispetto alla qualità, quasi questa potesse concepirsi indipendentemente da ogni quantità. La qualità (affermazione, negazione, disgiunzione) è determinazione del soggetto in quanto pensiero, che non sarebbe pensiero se non fosse universale e negazione del particolare proprio dell'essere immediato. Quindi è la stessa qualità che si concreta nella quantità. La quale non è astratta quantità, bensì quantità della qualità o quantità qualitativa: è quella universalità che si oppone alla particolarità in quanto non l'ammette: così come l'ammette ogni quantità astratta, o pura quantità. La quantità, p. es., del numero 100, è il tutto di questa quantità in quanto ammette la possibilità delle parti, perchè 100 è,

poniamo, 1 + 99; e il 100 (universale) c'è in quanto c'è l'1 (particolare). Questa è la quantità pura della matematica: nel cui linguaggio dovrebbe dirsi che il 100 (universale) del giudizio non è = 1 + 99, ma = 1.

La quantità dunque è qui qualità, singolarità: essere che si riflette su se stesso (identità) e si chiude quindi in un circolo, da cui il pensiero, che sia il pensiero dello stesso essere, non abbia modo di uscire.

11. Tavola delle forme del giudizio.

In conclusione, la distinzione delle forme del giudizio non suppone una moltitudine di giudizi da classificare; ma è il concetto delle forme onde il giudizio, l'unico giudizio logico (e quindi ogni giudizio logicamente pensato) è investito nella pienezza delle sue concrete determinazioni. E non può essere se non distinzione della sua quantità. La quale è quantità qualitativa; e quando si consideri più addentro, è modalità di questa quantità qualitativa. Ecco dunque la nostra tavola delle forme del giudizio:

	1. affermativo		1. universale
1. Qualità	2. negativo	2. Quantità	2. particolare
	3. disgiuntivo		3. individuale

	1. apodittico
3. Modalità	2. problematico
	3. assertorio.

Ma nè i tre gruppi in cui si dividono le nove forme, nè le tre forme di ciascun gruppo sono considerabili come coesistenti allo stesso titolo e sullo stesso piano. In ogni gruppo la terza forma è la sola che, relativamente al suo gruppo, sia reale o concreta forma di giudizio avente valore logico; e dei tre gruppi solo il terzo è quello che, assolutamente, nella sua terza forma, esprime la realtà del giudizio, nella sua forma concreta di giudizio logico. La vera qualità o forma del giudizio è l'asserzione, in quanto unità di giudizio apodittico e giudizio problematico; ma l'asserzione è

affermazione di universalità; ossia unità di qualità e quantità: della qualità, che è del giudizio disgiuntivo in quanto unità di affermativo e negativo, e della quantità del disgiuntivo in quanto unità di universale e individuale.

E insomma una può dirsi essere la forma del giudizio: quella del giudizio assertorio, in questo significato pregnante della parola, che si è chiarito.

Capitolo VI

IL SILLOGISMO

1. Il sillogismo aristotelico.

Parve giustamente ad Aristotele che un rapporto, per quanto esso stesso mediazione tra i due termini, non si potesse considerare come una funzione perfettamente logica; poichè è sì rapporto, ma immediato. Distinse perciò il giudizio, rapporto immediato, dal sillogismo che realizza il rapporto attraverso i due termini del giudizio mediante un terzo termine, che possa dimostrare la necessità, ossia il valore veramente logico, del rapporto stesso. E fermò quindi la sua attenzione sulla forma del pensiero che non è sintesi di due termini, ma sintesi di tre termini, in cui il termine medio serva ad unire gli estremi.

Una sintesi di tre termini dà luogo a un sistema di tre giudizi: perchè dire che $A = B = C$ è lo stesso che dire $A = B$, $B = C$, $A = C$. Aristotele quindi pensò, che il pensiero logico nella sua piena effettiva mediazione non fosse un giudizio, bensì una triade di giudizi di codesto tipo, che rappresenta l'identità di due termini estremi, in quanto entrambi identici a un termine medio. Disse medio il termine che è pensato (come universale) mediante un estremo, e mediante il quale è pensato (come universale) l'altro estremo. E distinse perciò i due primi giudizi, in cui il medio dimostra questa sua doppia funzione, dal terzo, che unisce gli estremi, ed è, com'egli nota esplicitamente, qualche cosa di diverso (ἕτερόν τι) dai primi due, ma ha con essi tal rapporto necessario che, essendo veri questi, esso non può non essere vero

(ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει)[1]. Premesse e conclusione. Nella teoria aristotelica la conclusione è la stessa forma di pensiero che il giudizio; ma con questa differenza, che il giudizio se è vero, può non esser vero; e quindi, mancando di necessità, non è propriamente vero; laddove la conclusione di un sillogismo è necessariamente vera.

2. Il dilemma della logica analitica e il difetto del sillogismo aristotelico.

In questa teoria, dunque, non c'è altra verità che quella la quale non ha in se stessa la propria necessità, e ha bisogno perciò di altre verità che ne dimostrino la necessità. Concetto evidentemente assurdo; perchè non basta risalire di sillogismo in sillogismo fino al dantesco «ver primo che l'uom crede», ossia a quei giudizi indimostrabili, o principii immediati, da cui moverebbe ogni dimostrazione sillogistica. O la verità è verità dimostrata, la quale attinge da premesse diverse la propria necessità; e allora per la mente che voglia una verità non rimane altra via che quella del processo all'infinito. O non è vero che la verità assoluta debba ricevere d'altronde la propria necessità; e allora la verità non è quella della conclusione, che è il punto d'arrivo d'un processo dimostrativo, sibbene quella dei giudizi immediati, che per Aristotele sarebbero soltanto punto di partenza.

Questo infatti il dilemma di ogni logica analitica: o la verità immediata, e il processo dimostrativo è inutile; o la verità mediata, e non c'è una verità prima, da cui il processo possa muovere.

3. La critica degli scettici.

Ma c'è tra premesse e conclusione quella differenza che Aristotele crede, e per cui immagina il sillogismo come una integrazione del giudizio a cui siano mandate innanzi le premesse?

---

[1] *Anal. pr.*, I, 1, p. 24 b. 19.

Basta ricordare la classica critica a cui il sillogismo fu fatto segno nell'antichità (come poi tante volte nei tempi moderni) appena la filosofia ebbe smarrita l'ingenua fede nella potenza della ragione rispetto alla conoscenza della natura: « Questa proposizione: Ogni uomo è animale, è fondata per induzione sui particolari, giacchè dall'essere Socrate, che è uomo, anche animale, e così Platone, e Dione, e ciascuno dei singoli uomini, pare si possa ricavare che ogni uomo è animale. Che se si trovasse magari un sol caso contrario, non sarebbe più vera la proposizione universale. Per esempio, poichè la massima parte degli animali muove la mandibola, ma solo il coccodrillo la mascella, non sarebbe vera la proposizione che tutti gli animali muovono la mandibola. Quando perciò dicono:

Ogni uomo è animale;
Socrate è uomo;
dunque Socrate è animale;

volendo concludere dall'universale: ‘Ogni uomo è animale’, questo particolare: ‘Socrate è animale’, dal momento che l'universale, come s'è avvertito, si fonda per induzione sui particolari, cadono in un circolo vizioso (εἰς τὸν διάλληλον λόγον), volendo ricavare per induzione l'universale dai particolari, e per sillogismo il particolare dall'universale » [1].

Critica esattissima, checchè si sia tentato di replicare sofisticando; ma che, se colpisce il sillogismo aristotelico, che pretende di essere un processo da un giudizio a un altro, non fa se non chiarire l'essenza del pensiero pensato nella sua forza logica. Giacchè questo diallèlo, che è stato sempre lo spauracchio del pensiero, sarà, anzi è, la morte del pensiero pensante; ma è la vita, la stessa legge fondamentale, del pensiero pensato, senza di cui è impossibile concepire pensiero pensante.

---

[1] Sesto Empirico, *Pyrrh. Hyp.*, II, 14, 195-196.

4. Il diallèlo come difetto del pensiero e come sua legge.

A noi è già accaduto più volte di rilevare la circolarità del pensiero, che non può essere altro da quel sistema che è, chiuso entro certi termini, ciascuno dei quali rimanda all'altro, ma ciascuno dei quali non è fissabile per se stesso, poichè insieme essi costituiscono quella sintesi in cui il pensiero come mediazione consiste. Il termine terminato è pensabile in funzione del terminante; ma questo è nello stesso rapporto verso il terminato, poichè nessuno dei due c'è senza l'altro, e quel che c'è davvero è il loro rapporto. Il giudizio negativo non si pensa senza l'affermativo, di cui è negazione; ma questo neppure si pensa senza il negativo, che esso nega; e però il vero giudizio è il disgiuntivo, che è unità dell'affermativo e del negativo; e così via. Il pensiero è determinato mediante termini, ciascuno dei quali termina, limita il pensiero, respingendolo da sè verso l'altro termine. E perciò esso è chiuso; e come tale, identico a se stesso; e non è puro essere naturale.

È solo nella serie spaziale o temporale degli esseri naturali (pensabili per altro solo in quanto negati nel pensiero che li pensa) la possibilità di un processo che esca da un punto per non tornarvi più; perchè lì ogni punto è fuori di tutti gli altri. Ma il pensiero non è l'essere naturale esteso e successivo; e sta appunto, come sappiamo, nella sua negazione dell'immediatezza dell'essere naturale la sua caratteristica di pensiero, ond'esso è pensabile, laddove la natura non è pensabile. E la pensabilità del pensiero comincia con la sua identità: identità di sè con sè, identità di termini e identità di giudizi, che coesistono logicamente a patto d'essere identici. Il sillogismo è ammazzato dal diallèlo, se si voglia intendere come rapporto tra giudizi diversi; ma esso è dal diallèlo stesso mostrato come il solidissimo organismo vivente del pensiero nella sua logica mediazione.

5. La logica interna del giudizio.

Ritorniamo al giudizio. Dalla deduzione che abbiamo fatta delle sue forme, discende una dottrina speculativa del sillogismo, che conserva tutto il valore della funzione sillogistica, ma sottraendola ai falsi presupposti della vecchia logica empirica. I quali derivavano tutti dalla mancata distinzione tra la logica dell'astratto e la logica del concreto, per cui si voleva trovare nel pensiero pensato ciò ch'è proprio soltanto del pensare, nulla sospettando che per trovarlo bisognava superare il punto di vista a cui la vecchia filosofia s'arrestava.

Il giudizio, abbiamo detto, è giudizio vero, se è affermativo essendo negativo; ed è affermativo essendo negativo, se è disgiuntivo. Base della verità del giudizio, interna al giudizio stesso, è la sua forma più concreta di giudizio disgiuntivo. E la base del giudizio, che non sia un giudizio soggettivo (che abbia fuori di sè, nell'essere, la sua misura), ma lo stesso giudizio proprio dell'essere (che è tutto l'essere pensabile rispetto all'essere che è realizzato nel giudizio), è evidente che non può trovarsi se non dentro allo stesso giudizio, e non va cercata fuori, come credeva Aristotele.

Sia dunque il giudizio disgiuntivo:

$$A \text{ o è } A, \text{ o è } non\text{-}A.$$

Questo giudizio noi lo conosciamo, e sappiamo che esso ha un significato in quanto A non è *non-A*; come questo ha un significato se $A = A$. Sicchè noi abbiamo tre giudizi, dei quali il terzo è vero in quanto sono veri i primi due; non perchè i primi due siano indipendenti dal terzo, e contengano perciò essi una verità la quale sia già in sè determinata, e possa esser partecipata dal terzo, ma non debba, per bisogno che essa stessa ne abbia; sibbene perchè sono entrambi contenuti nel terzo, e ne costituiscono la verità e l'intrinseca energia logica. A è A perchè non è *non-A*, e non può essere se non che una delle due: o A, o *non-A*.

6. Il giudizio come sillogismo disgiuntivo.

Ogni giudizio è $A = A$; nè c'è bisogno di trascendere il giudizio stesso per svolgerlo nella sua interna logica, in cui si media e si dimostra, ossia si pone come necessario. Anzi bisogna che il pensiero lo pensi, e lo pensi davvero secondo la sua legge, che è identità, non contraddizione e terzo escluso; e pensandolo e chiudendovisi dentro (ma pensandolo), il pensiero lo dimostra necessariamente vero.

La verità di $A = A$ è infatti in A che o è, o non è A, non perchè questo stia senza $A = A$, anzi perchè esso è soltanto $A = A$. La verità è circolare o diallèla; e nella conseguente possibilità di allontanarsi da sè per ritornare a se stessa, e di non consentire al pensiero che si allontani da essa altro processo che quello appunto per cui ad essa si ritorna, consiste appunto la sua mediazione e quella necessità della conseguenza (ἐξ ἀνάγκης συμβαίνειν), che Aristotele cercava nel sillogismo.

La forma, dunque, fondamentale del sillogismo è quella del sillogismo disgiuntivo, che consiste nel giudizio disgiuntivo come garenzia della verità del giudizio affermativo: ossia nel giudizio disgiuntivo in quanto non si considera astrattamente, separato dal giudizio affermativo con cui esso è in rapporto mediante il negativo, ma nell'unità concreta del sistema, a cui esso logicamente appartiene. E il suo schema è:

A o è A, o è *non*-A;
A non è *non*-A;
dunque, A è A.

7. Il sillogismo individuale.

Ma se il sillogismo mira al giudizio nella sua concretezza, la sua vera forma non potrà essere quella della disgiunzione propria della semplice qualità. La quale comincia a realizzarsi come quantità qualitativa, dando luogo al giudizio individuale, in quanto il giudizio affermativo afferma l'univer-

salità come esclusione della particolarità. E allora il sillogismo ha per base un giudizio disgiuntivo, il cui doppio predicato è costituito dall'universale e dal particolare nella loro scambievole negatività: U (universale = A) e P (particolare =*non A*). E lo schema viene ad esser questo:

> *A* o è *U* o è *P*;
> *A* non è *P*;
> dunque, *A* è *U*.

Schema al quale bisogna guardare per ravvisare la verità logica del sillogismo aristotelico, contro cui rivolge le sue armi lo scetticismo:

> Tutti gli uomini sono animali;
> Socrate è uomo;
> dunque Socrate è animale;

sillogismo privo di senso, se non si mette in quest'altra forma che è la sola logicamente valida:

O è vero che gli uomini sono tutti animali (compreso Socrate), o vero è che non sono tutti animali;

è falso che non siano tutti animali;

dunque, è vero che tutti (compreso Socrate) sono animali.

E questo è il sillogismo individuale, ossia il sillogismo in cui il termine medio tra l'affermazione dell'universale e la sua negazione è rappresentato dal giudizio individuale, in cui si afferma l'unità dell'universale e del particolare.

8. Il sillogismo assertorio.

Ma nè anche il disgiuntivo della quantità ci dà la forma che si possa ritenere forma concreta e attuale del giudizio; nè perciò il sillogismo individuale può considerarsi come la forma adeguata della funzione sillogistica onde il pensiero si posa in un giudizio. La quantità qualitativa è realmente pensata come modalità. Occorre che le premesse del sillogismo non siano soltanto delle ipotesi, ma siano la sola ipotesi possibile e perciò necessaria, affinchè tutto il sillogismo

non sia una funzione soggettiva e puramente formale del pensiero di contro all'essere indifferente a un tal giuoco dialettico, ma sia lo stesso spiegarsi dell'essere nel pensiero, come, esso stesso, pensiero che si possa pensare. Onde, come sappiamo, non basta che l'essere sia affermato nella sua universalità, ma bisogna che sia anche asserito, come unità di necessità e di contingenza, per un giudizio che insieme sia problematico e apodittico, e riesca insomma assertorio. E allora il sillogismo viene ad avere per base un giudizio disgiuntivo il cui doppio predicato consiste nella reciproca esclusione della necessità e della possibilità: N (necessario $= A$) e P' (possibile $=$ *non*-A). E il suo schema sarà:

A o è N o è P';
A non è P';
dunque, A è N.

Riprendiamo il classico esempio di Socrate. Esso, per rispetto alla modalità, dovrà formularsi:

O è vero che tutti gli uomini (Socrate compreso) non possono pensarsi se non come animali; o è vero che possono anche non pensarsi come animali;

che possano anche non pensarsi come animali, è falso;

dunque, è vero che tutti (Socrate compreso) devono esser pensati come animali.

9. Unità delle tre forme del sillogismo.

In realtà non c'è sillogismo, come sistema concreto del giudizio, che sia sillogismo disgiuntivo, o individuale o assertorio. Il sillogismo è sempre assertorio, essendo individuale, e perciò essendo anche disgiuntivo. Col semplice sillogismo disgiuntivo, che non sia individuale e assertorio, noi abbiamo la mera possibilità astratta del sillogismo; ma non abbiamo il reale sillogismo dell'essere che si pensa sillogisticamente nella sua identità con se stesso. Questa possibilità si realizza, se, escludendo ogni particolarità, si pone come quell'universale che è l'unico (individuo); e come quell'unico che non

è tuttavia un'idea da recare in atto, ossia ancora un unico possibile; ma l'unico che ci sia; e c'è, come l'unico che ci possa essere; e però non può non essere, nell'attualità del reale che in sè unisce, come oggetto di asserzione, la possibilità e la necessità.

O si pensa, pertanto, o non si pensa: ma quando si pensa, il pensiero è tale da legare a sè il pensiero che lo pensa: è un pensiero che è essere, l'unico che ci sia (in quanto si pensa); quindi universale e necessario. Esso, in quanto si pensa, è essere che è pensiero; come pensiero, è mediazione tra due termini, formanti un giudizio: è giudizio, che non è la forma di fatto dell'essere stesso che è pensiero, quasi un nuovo essere; ma è mediato in se stesso, vivente d'una vita organica che è sistema, ossia rapporto tra due giudizi, la cui sintesi è sempre un giudizio disgiuntivo. E questa sintesi è sillogismo: sillogismo della quantità e sillogismo della qualità; e più propriamente, sillogismo della modalità, sintesi del sillogismo qualitativo e del quantitativo.

10. Necessità della funzione sillogistica.

Negare il sillogismo è negare tutta la logica del pensiero che pensiamo. Poichè pensare è bensì giudicare, come avvertirono Kant e Rosmini; ma giudicare non è possibile se non per sintesi di giudizi, sì che ogni affermazione stia nella disgiunzione del sì e del no, e sia universalità come individualità che disgiunge il sì e il no dell'universalità, e sia necessità come realtà che disgiunge il sì e il no della necessità. Quindi pensare è bensì giudicare; ma giudicare poi è sillogizzare.

— Ma il sillogismo ha i suoi limiti! — Appunto, i suoi limiti sono i limiti del pensiero. Pensare è determinare, come abbiamo visto; e determinare è chiudere il pensiero entro certi termini, che, limitando il pensiero, lo fanno essere. Un pensiero indeterminato è un pensiero che non si pensa. Ed Aristotele rincorreva questo vano fantasma dell'impensabile, quando concepì il sillogismo aperto nelle premesse verso gli antece-

denti, che posson dare la dimostrazione delle premesse, e aperto nella conclusione verso ulteriori conclusioni, a cui essa possa servire di premessa. E diede perciò giusto motivo, a chi volle prenderlo in parola, di opporgli che un pensiero che trascenda sempre se stesso non può attingere la verità; e che già in ogni sillogismo questo passaggio è illusorio, perchè la verità della premessa maggiore suppone quella verità della conclusione, a cui dalle premesse si dovrebbe passare.

L'errore consisteva nel cercare il fondamento del pensiero fuori del pensiero, e lasciarsi sfuggire, o considerare soltanto come un difetto, quel che è la legge fondamentale del pensiero: la sua circolarità o identità: onde tutto il pensabile (l'essere in quanto pensato, la così detta scienza, nel suo senso oggettivo, lo scibile, quella realtà che noi non possiamo aver a contenuto del nostro pensiero senza riconoscerle valore di verità) è se stesso, per la semplice ragione ch'esso è tutto il pensabile.

11. Il limite del sillogismo.

Non saremo noi a disconoscere che questa verità di un pensiero chiuso in sè, formante un sistema, posto innanzi alla nostra mente quasi un blocco, verso di cui non ci resti se non prendere o lasciare, non contenta. Ma noi possiamo dire perchè esso non ci contenta. Noi sappiamo che oltre il pensabile c'è il pensiero; oltre il pensato, il pensante; oltre l'astratto, il concreto; e oltre, insomma, l'oggetto, il soggetto. Ma sapendo questo, noi, mentre possiamo renderci conto della sterilità del sillogismo in sè, siamo in grado di conoscerne l'immenso, vitale valore, come momento della dialettica dell'atto del pensare. Quel momento, in cui il pensiero si pone e vale innanzi a se stesso come un determinato oggetto; e in questo si chiude, e nega quindi la propria libertà e s'arresta lì, nella sua propria oggettività, e può stagnarvi, determinando quei periodi di stasi scientifica, in cui il pensiero gira e rigira dentro il circolo della sua verità, e si

costituisce la scuola, la tradizione, la chiesa, poichè la verità è sull'orizzonte, ed essa è tutto il pensabile, ed ogni movimento del pensiero non può consistere se non nel circolo dei commentatori; i quali crederanno di potere e dovere spiegare Aristotele con Aristotele come fa il Simplicio del Galilei, e come faceva pure quel brav'uomo che preconizzava con invitta costanza il suo metodo di «Dante spiegato con Dante».

Noi abbiamo a suo luogo avvertito [1] che non c'è nel pensiero, nè altrove, epoca organica, che non sia pure critica. Ma questo non vuol dire che non ci sia nessun'epoca organica la quale, come tale, non debba avere la sua essenza determinata, il suo carattere, la sua natura. E la natura del pensiero pensato, governato dal principio di identità, è espressa pienamente nel sillogismo.

---

[1] Parte I, cap. VII, § 11.

Capitolo VII

L'INDUZIONE

1. L'induzione come antitesi del sillogismo.

Chiuso il pensiero nel sistema del sillogismo, più volte nella storia della logica è sembrato, che non restasse altro modo di uscire dal sillogismo e dar moto e vita al pensiero, che quello di ricorrere all'induzione. Fin da Socrate, quando sorse il concetto del pensiero logico, accanto all'ὁρίζεσθαι si ritenne di dover porre gli ἐπακτικοὺς λόγους [1]. Aristotele stesso volle che via all'universale, presupposto del sillogismo, fosse l'ἐπαγωγή [2], definita come ἡ ἀπὸ τοῦ καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος [3], o, come Boezio tradusse, *oratio per quam fit a particularibus ad universalia progressio.*

Parve che il pensiero deduttivo attraverso il sillogismo non facesse che rifare a ritroso la via stessa che l'induttivo fa nella scoperta della verità, movendo dai particolari che sono il principio del conoscere πρὸς ἡμάς, laddove il principio dell'essere, oggetto della conoscenza, sia l'universale. E come il fondamento d'ogni sillogismo sarebbe nel ver primo [4], negli assiomi indimostrabili ed evidenti, così quello dell'induzione, come processo che mira all'universale, sarebbe nel particolare della semplice percezione sensibile: *ex singularibus, quae sunt manifesta ad sensum*, come dice Tommaso d'Aquino commentando il testo aristotelico.

---

[1] Arist., *Metaph.*, XIII, 4, 1078 b 28.
[2] *Top.*, I, 12, 105 a 13.
[3] *De differ. top.*, II, 418.
[4] Dante, *Par.*, II, 45.

Il principio del sillogismo era, come abbiamo visto, che la verità di un giudizio sta fuori del giudizio dedotto. E il principio dell'induzione è egualmente questo, che la verità è fuori del giudizio indotto: salvo che il dedotto è particolare, e l'indotto è universale. Ma quando non si sia anco arrivati all'ultimo giudizio inducibile, oltre il quale vien meno la funzione induttiva del pensiero, e non si sia neppure arrivati all'ultimo giudizio deducibile, oltre il quale non è più da parlare di funzione deduttiva, ogni giudizio, o gradino di questa scala per cui si sale induttivamente e si scende deduttivamente, è insieme dedotto e indotto: è particolare verso il giudizio da cui si deduce, universale verso il giudizio da cui s'induce; così che, si consideri da un aspetto o dall'altro, particolare o universale, non ha verità in sè. Nessun giudizio è vero, se non in quanto partecipa di quei due termini che soli son veri, l'universale assoluto, che è il massimo universale, e l'assoluto particolare, che è il minimo particolare: termini entrambi di conoscenza immediata intuitiva, l'uno perchè e v i d e n t e, l'altro perchè v e d u t o coi sensi.

Tale il concetto dell'induzione nella sua antitesi al processo deduttivo del sillogismo in tutta la logica, per quanto siasi atteggiato diversamente secondo il diverso punto di vista della filosofia, a cui la logica s'ispirava.

2. Errore analogo a quello del sillogismo aristotelico.

L'errore di questo concetto è analogo a quello scoperto nel vecchio concetto del sillogismo: voler trascendere il pensiero per trovarne la verità, che non può essere altrove che nel pensiero stesso; e come il vero sillogismo abbiamo visto non legare un giudizio in quanto particolare a un altro giudizio relativamente universale, bensì nel legare il giudizio a se stesso; così vera induzione ci si scopre quella che non riporta un giudizio in quanto universale a un giudizio relativamente particolare; ma quella appunto che riferisce il giudizio a se medesimo, risolvendosi quindi nello stesso sillogismo.

In verità, se la base dell'universale stesse nel particolare, dovremmo da un giudizio universale poter passare a un giudizio particolare. Ma noi sappiamo che significhi questo passaggio: vero è l'universale, e il particolare come negativo dell'universale è falso. Il pensiero è, già come pensiero, universale; e dire pensiero (giudizio) particolare, è dire che la notte è giorno. E quando diciamo di scendere di grado in grado fino all'infimo, proprio della coscienza sensibile che s'appunta nel particolare, noi sappiamo che lì o si pensa, e si pensa l'universale; o non si pensa punto, e si è al *sensus* che è *pati*, ma non *passionis perceptio*, come direbbe Campanella [1]. E se non c'è la percezione, l'affermazione del presunto particolare, è ovvio che questo non potrà togliersi a base del pensiero che sopra vi deve edificare i suoi universali.

Nè potrà dirsi che universale sia solo il predicato onde nella stessa percezione sensibile s'investe il particolare (la sensazione), restando questo schietto particolare; perchè tale investimento non significa altro che un atto di giudizio, in cui $A = A$, ossia il particolare si sparticolarizza e universaleggia, proprio come ogni particolare, soggetto di qualunque più universale giudizio. Dunque, non è vero che da un giudizio all'altro, si passa dall'universale al particolare. Nè quindi è possibile induzione che importi un tal passaggio.

3. Illusorio processo dall'universale al particolare.

Nel sillogismo da noi indicato come essenziale al pensiero logico tutto sta nell'essere $A = A$: che se si pensa, non si può pensare se non in rapporto al disgiuntivo: A o è A o è *non-A*, e al negativo: A non è *non-A*.

Se si pensa. Ma si deve pensare? Chi ci dice che $A = A$? Ed ecco la necessità dell'induzione, la quale dovrebbe avere

---

[1] *De sensu rer.*, Parigi, 1637, p. 8.

per conclusione appunto questo $A = A$. Se non che, quale il suo punto di partenza? Questo, p. es., che Socrate è animale; ma questo è appunto un giudizio pensabile a patto di esser pensato come $A = A$. Cioè, se voi lo pensate come quel tale fondamento alla vostra induzione, bisogna che, dicendo Socrate, voi lo pensiate come uomo; al cui concetto, se lo possedete, non potrete aggiunger nulla quando ugualmente penserete Platone, Dione, ecc. ecc. Che se il concetto dell'uomo come animale ancora non lo possedete, e vi tocca di formarvelo a poco a poco per correzioni progressive in ragione dell'esperienza che venite facendo dei tanti uomini, allora ogni volta ciascuno degli uomini sarà pensato con un concetto singolare dell'uomo, e voi non potrete mettere tutti insieme i singoli concetti diversi come il καθόλου relativo al καθ' ἕκαστον. Comunque, voi da principio col vostro schietto particolare potete pensare qualche cosa solo in quanto, fin d'allora, vi trovate innanzi a quel tale universale, al quale pensavate una volta di ritornare, ma dal quale per ora vi pareva d'esservi allontanato.

4. Impossibilità di trascendere il giudizio, e passaggio, interno ad esso, dal particolare all'universale, e viceversa.

Da $A = A$, dunque non si esce. Ma c'è bisogno di uscire da questo giudizio per convalidarlo? Se la ragione dell'uscirne si fa consistere nella necessità di verificare nel particolare l'universale, non è esso appunto questa verifica? Il giudizio è giudizio, come ci è noto, perchè non immediata universalità, quale pare sia ogni premessa maggiore del sillogismo; anzi perchè mediazione e del particolare mediante l'universale e dell'universale mediante il particolare; giacchè tanto l'universale quanto il particolare nella loro immediatezza sono proprio negazione di quella universalità, in cui consiste il pensiero. E non c'è niente d'immediato che non sia la fine del pensiero, o il suo riassorbimento nella natura: la cui impensabilità non è altro, come ormai è chiaro, che la sua particolarità.

Il senso d'insoddisfazione che l'universale, come immediato universale, non verificato, desta già in Aristotele, e desta dopo di lui in ogni pensatore che si trovi innanzi a un pensiero, che è universale e presentasi come immediato (ossia già esistente), nasce da ciò: che l'universale come immediatamente universale è il particolare, il precedente del conoscere, rimasto fuori del conoscere, ancora allo stato di natura. Che se, innanzi a questo universale, la via da prendere per ottenere la conoscenza, che con quell'universale non si otterrebbe mai, par che sia ricorrere al particolare; la ragione di ciò va cercata nel concetto di questo particolare, a cui, non potendo direttamente affrontare l'universale, si ritiene di potersi appellare. Laddove se questo particolare non fosse nient'altro che particolare nella sua immediatezza, vana sarebbe, e assurda, ogni speranza di impetrare da esso quel che l'universale non può dare: infatti l'universale stesso, in questa sua opposizione al particolare, viene appunto ad essere il particolare che non può esser appreso dal pensiero, e che il pensiero perciò non può cercare.

Il particolare, a cui il pensiero si volge, non potendo pensare l'universale immediato, è lo stesso universale pensato mediante il particolare. Cioè l'universale, che realmente respinge da sè il pensiero verso il particolare, non è il giudizio, ma il predicato, il termine del pensiero, la cui realtà consiste nel giudizio, che nel termine ha il suo limite.

Il vero passaggio pertanto dall'universale al particolare, per indi muovere all'universale, non trascende il giudizio, ma è interno al giudizio. E consiste propriamente nel giudizio stesso come pensiero determinato, che dal termine terminante è respinto al terminato, e dal termine terminato al terminante.

5. Induzione immanente nell'universale.

Si noti infatti che all'induzione, come processo che spezzi il circolo in cui il pensiero è chiuso come sillogismo, si sente il bisogno di ricorrere in quanto l'universale, che si media

dentro di se stesso e s'individualizza nel sillogismo in forza di un'asserzione, si ritiene non sia già conosciuto, ma si debba conoscere: posizione analoga a quella, a cui abbiamo visto ricondursi la concezione della logica governata dal principio di ragion sufficiente. Giacchè bisogna cominciare a distinguere, e opporre l'uno all'altro, l'essere e il pensiero, per proporsi il problema che l'induzione dovrebbe risolvere, e stabilire se $A = A$.

Si può anzi più rigorosamente dire: che soltanto opponendo l'essere al pensiero si può concepire un problema: poichè, dove l'essere è pensiero esso stesso, e il pensiero non è se non lo stesso essere pensato, è chiaro che non ci possono essere altro che teoremi, ossia risposte agli eventuali problemi del pensiero soggettivo. Introdurre ciò che è proprio del pensiero soggettivo (o pensiero pensante) nel pensiero oggettivo, che è quello in cui il primo si determina, si oggettiva e si pone, è confondere due termini, che soltanto nella loro reciproca distinzione hanno un significato. Ora, mantenendo distinto il pensiero come problema dal pensiero teorematico, e guardando unicamente a questo secondo pensiero — dove soltanto è possibile parlare di universale da cui prende le mosse il sillogismo e in cui sbocca l'induzione — non c'è luogo a processo conoscitivo che debba adeguarsi e non sia intanto adeguato all'essere; che aspiri all'universale, ma non sia già universale.

Anche qui è da ripetere: o il pensiero c'è, e si pensa; o non c'è. Se c'è, è sillogismo; se non c'è, si è fuori del pensiero; e da fuori del pensiero non c'è verso nè modo di introdursi nel pensiero.

6. Conferma di questa dottrina nel concetto d'induzione completa.

Il reale passaggio dal particolare all'universale, a cui sempre effettivamente s'è avuto l'occhio parlando d'induzione, è quello che in realtà si compie mediante il giudizio, in cui il termine terminante è pensato mediante il terminato, e l'uni-

versale perciò è universale del particolare. Giudizio che, se non si vuol intendere come una relazione di fatto (che non sarebbe pensiero), si concreta, nella sua mediazione, in un sillogismo, presentandosi come la conclusione necessaria d'un processo logico.

Di questa necessità era difficile in verità rendersi conto contrapponendo induzione a sillogismo, e particolare ad universale. La necessità della conclusione richiederebbe, come giustamente vide Aristotele, un'induzione completa: ossia una verifica dell'universale attraverso tutti i particolari (διὰ πάντων): perchè soltanto tutti i particolari, nella loro totalità, sono identici all'universale; e dalla sola identità è possibile che scaturisca la necessità logica.

7. Il postulato della induzione o della previsione.

Ma è possibile un'induzione completa? Inteso il particolare come cognizione sensibile, è dato realizzare tutti i casi della cognizione sensibile? L'impossibilità è una conseguenza necessaria dei concetti di spazio e tempo, forme del contenuto d'ogni cognizione sensibile: spazio e tempo, che sono molteplicità assoluta e quindi infinita [1]. E data tale impossibilità, donde la necessità?

Il nominalismo fenomenistico, fatto sicuro dalla disperazione, nega l'universale; e del giudizio, a cui mette capo la induzione, fa una formola abbreviata e riassuntiva delle singole esperienze. Ma non ha il coraggio di rinunziare a ogni inferenza, a cui pure tale formola deve prestarsi affinchè la scienza abbia valore logico e sia, non semplice segno mnemonico del passato, ma conoscenza di quel che è. Perciò torna esso stesso, senz'addarsene, al concetto realistico dell'universale, ponendo il postulato dell'uniformità del corso della natura, onde la conoscenza del passato possa valere anche pel futuro: o, come altri dice, il postulato della previsione.

[1] Vedi *Teoria generale dello spirito*³, pp. 98-116.

Comunque si battezzi, quale la funzione di questo postulato? Esso convalida l'induzione, e la rende utile come processo logico, supplendo quasi in linea di diritto quel che le manca in linea di fatto per esser completa. L'esperienza è inesauribile; ma affinchè l'esperienza valga come pensiero, è logicamente necessario che essa venga considerata come esaurita, quasi la verità del principio universale fosse stata verificata in tutti i singoli casi particolari ai quali s'intende di riferirlo.

In conclusione, il valore logico dell'induzione è ammissibile a patto di supporre la sfera delle conoscenze particolari, dalle quali dovrebbe dedursi una conoscenza universale, coincidente puntualmente con la sfera di questa conoscenza. Che è come dire: il particolare fa pensare l'universale se è pensato come l'universale.

8. Identità dell'induzione col sillogismo.

Ma pensare il particolare come l'universale, questo è giudicare, e propriamente sillogizzare. Nè può distinguersi, per altro, l'indurre dal sillogizzare, poichè sillogizzando si andrebbe dall'universale al particolare, e inducendo si seguirebbe la via inversa. Giacchè il sillogismo non è, come comunemente si crede e non si riesce poi a giustificare, una via rettilinea, i cui termini siano diversi e distanti l'uno dall'altro.

Abbiamo visto che il pensiero sillogizzando procede per una via che è un circolo; per modo che il punto d'arrivo è lo stesso punto di partenza, pure essendone distante infinitamente, poichè infiniti sono i punti della circonferenza. Sulla quale se si prende un punto, e si chiama universale, movendo da esso lungo la circonferenza, si giunge al suo opposto, ossia al particolare, ritornandosi al punto di prima. Sicchè non resta se non da fare la stessa via, pur volendo fare il cammino per cui dal particolare si perviene all'universale.

9. Induzione dell'individuale.

La nostra teoria dell'induzione è, come ognun vede, quella stessa esposta come teoria del sillogismo. E se qui abbiamo parlato soltanto dell'induzione, secondo la genesi storica di questo concetto, come di processo di universalizzazione dell'esperienza, può sembrare forse superfluo avvertire che essa sarebbe propriamente da intendere piuttosto come processo d'individualizzazione del pensiero, come pensiero che afferma e asserisce.

L'induzione infatti, volendo essere esatti, non si può dire che abbia di mira il giudizio universale, sibbene il giudizio disgiuntivo, individuale e assertorio: intendendo sempre queste forme nel senso da noi esposto nel capitolo quinto di questa Parte. La forza logica dell'universale che si trae induttivamente dai particolari è nel giudizio disgiuntivo, onde si formola l'universale stesso. Il quale è un'astrazione se non è necessario, come quella data possibilità che sia reale possibilità, quale si ha nella disgiunzione del giudizio assertorio.

Capitolo VIII

IL CONCETTO

1. Il termine e il concetto.

Giunti a questo punto siamo in grado di dire in che consista quel concetto che si può dire il vero e proprio oggetto di questa logica dell'astratto. Giacchè il concetto non è il termine del pensiero, semplice particolare, essere naturale, che bisogna che si sdoppii, e cioè si neghi come essere particólare e naturale o termine, per essere pensato. Il concetto è il pensiero per eccellenza. Quindi le difficoltà formidabili in cui la logica, da Platone in poi, s'è cacciata considerando il giudizio come il rapporto di due concetti, e da Aristotele in poi vedendo nel sillogismo il rapporto di tre concetti.

Si può dire che tutto il meccanismo della vecchia logica abbia il suo primo principio nello scambio tra concetto e termine, ὁρίζεσθαι (ο ὁρισμὸς) e ὅρος. Infatti, inteso il concetto come termine, ogni pensiero che è concetto (τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου) vien pensato o mediato in quanto si trascende, si considera cioè parte di un tutto che consti di più parti: onde il concetto si pensa unendo concetto a concetto nel giudizio; il giudizio, come forma sviluppata del concetto, e quindi esso stesso concetto, non potrà nè anch'esso esser pensato se non unendosi ad altri giudizi nel sillogismo, che vien ad essere come una ulteriore integrazione del concetto in una sintesi, non più di due, ma di tre concetti; e una volta ottenuto il concetto come sillogismo, il pensiero continua a spiegarsi nel sistema deduttivo dell'apodissi unendo sillogismo a sillogismo; e finchè ci sia processo di pensiero, si tratterà sempre di tra-

scendere col pensiero il concetto. Il termine infatti, in quanto limite del pensiero, non è per sè pensabile, ma serve solo di punto d'appoggio al pensiero.

2. Il concetto come sistema infinito del pensiero.

Il concetto, invece, come rapporto tra i termini, e cioè, vero e proprio pensiero, non può uscire da sè, chiuso com'è, mediante la sua determinazione, tra un termine e l'altro; e coincide non con una parte del pensiero quale si spiega nel sillogismo, bensì con la totalità del sillogismo, che è la sola realtà piena e concreta del pensiero. Nè è un sillogismo (com'è chiaro dalla esposta teoria di questa perfetta funzione logica del pensiero) nel sistema dei molti sillogismi per cui il pensiero possa svolgersi; ma è il sillogismo unico che la mente possa pensare, come sistema infinito del pensiero attualmente pensato.

3. Confusione tra termine e concetto e origine grammaticale di essa.

Nessun dubbio che l'origine dello scambio tra ὅρος e ὁρισμὸς nell'intendimento del concetto sia da ricercare 1° nella confusione tra pensiero logico e linguaggio (onde tutta la logica derivata dall'*Organo* aristotelico è, com'è stato già più volte osservato, viziata da verbalismo); 2° nella empirica concezione meccanicista del linguaggio stesso.

Guardando la funzione logica attraverso la funzione grammaticale, un giudizio normalmente si scioglie in due termini, ciascuno dei quali pare si possa fissare per sè, poichè c'è una parola o un nesso di parole che grammaticalmente funge da soggetto, e un'altra parola o un altro nesso di parole, che fa da predicato. E quando si ritenga che il discorso, sciolto ne' suoi elementi, conservi in ciascuno di questi elementi una parte del pensiero, che è espresso da tutto il discorso, non si può non ritenere che alle due parti del giudizio grammaticale corrispondano due parti del giudizio logico: due con-

tenuti di pensiero, ossia due concetti; e quindi tutto il pensiero nel suo sistema (giudizio, sillogismo, catena di sillogismi) consterà di rapporti tra concetti.

Che se si comincia a scorgere l'insostenibilità della concezione meccanicista suddetta, che risolve il discorso nelle parole, e considera ciascuna di queste materialmente distinta dalle altre, come segno di un elemento di pensiero; allora, venuta meno la divisibilità del discorso nelle parole, viene a mancare ogni fondamento all'intuizione del concetto come elemento del pensiero.

Per convincersi dell'insostenibilità di cotesta concezione basta infatti osservare empiricamente che ogni parola si dimostra significativa di un'idea soltanto se surrogabile da un discorso completo, ossia almeno da una proposizione che possa valere come un periodo. Ciò evidentemente vuol dire che una parola, in quanto è una parola, non è significativa; laddove la parola nell'unità di un contesto cessa, d'altra parte, di poter esser considerata come semplice segno (fissabile come un *quid* materiale) del pensiero, e s'immedesima col pensiero stesso.

4. Critica della teoria della definizione.

Dalla dottrina verbalista del concetto deriva la teoria classica della definizione, come giudizio convertibile col concetto, e pure distinto dal concetto stesso: quasi potesse possedere il concetto chi sia tuttavia alla ricerca della sua definizione. La parola, infatti, nella sua materialità (elemento del discorso), non è pensiero, e il concetto che si presume corrispondente alla parola, non può perciò esser pensato. La comprensione d'un concetto, che dovrebbe esser data dalla definizione, non è altro che il significato della parola: funzione lessicale, e non logica, e nella sua alogicità affatto assurda, non essendoci, per chi considera il linguaggio nella sua attuale concretezza, nessuna parola che abbia poi davvero un significato, ma essendoci solo pensieri; ciascuno dei quali, a considerarlo come un pensiero pensato, non può non presentarcisi come assolutamente unico, ossia sempre infinito.

Hanno bensì i logici tentato distinguere definizione verbale e definizione logica, lasciando quella ai vocabolari e attribuendo questa alla scienza, che non fornisce conoscenza di nomi, ma di cose. Se non che la distinzione non è giustificabile pel fatto stesso del parallelismo che essa presuppone tra definizione verbale e logica, ossia tra parola e concetto: parallelismo che si regge sull'intuizione del concetto singolarmente corrispondente alla singola parola, elemento del discorso. Di guisa che nessuna definizione che presupponga il suo definito può essere altro che definizione verbale.

5. La definizione come concetto.

La definizione che non presuppone il definito è quella del concetto che non è elemento del pensiero, ma lo stesso pensiero come sistema; e consiste in questo sistema, che è sillogismo. E soltanto in tale sistema si ritrova il significato logico della vecchia regola che ripone la definizione nella sintesi del genere prossimo e della differenza specifica. Infatti solo nel sillogismo come organismo dinamico del giudizio si ha la sintesi del particolare (specie) e dell'universale (genere), in cui il particolare è particolare (differenza della specie) di quell'universale, e l'universale è l'universale (il prossimo dei generi) di quel particolare. La specie, con la sua differenza, e il genere, in quanto fra tutti i possibili generi è quell'unico che è più vicino alla specie, esprimono l'individualità propria dell'universale particolarizzato e del particolare universalizzato.

Tale individualità dell'essere in quanto pensato (l'οὐσία aristotelica) importa non solo la qualità affermativa della definizione, come già vide la vecchia logica, ma anche la modalità assertoria: ciò che è sfuggito in addietro, dando perciò luogo alla distinzione (assurda nel campo della logica del pensato) tra giudizi definitori e giudizi esistenziali: distinzione della quale basta quel che si avvertì del principio di ragion sufficiente a dimostrare l'assurdo.

6. Critica della teoria della divisione.

Anche alla dottrina verbalista del concetto si rannoda la classica teoria della divisione del concetto come svolgimento dell'estensione, o analisi dei particolari a cui si estenderebbe il concetto nella sua universalità. E vi si rannoda non solo perchè anche questa teoria presuppone il concetto alla sua divisione, ma anche perchè soltanto riferendosi all'astratto segno verbale (parola, come elemento del discorso) essa può fissare un universale come universale di molti particolari: genere di molte specie, o specie di molti individui. Il concetto invece, non fissato per mezzo della parola materiale in uno dei termini del pensiero, si pensa come universale di quel particolare unico, che è l'individuo; e se (posto che sia possibile pensare davvero un giudizio insieme con un altro giudizio e non sia piuttosto da dire, quando così paia, che quel che si pensa è un giudizio solo in cui quei due sono distinguibili solo materialmente e guardando ai vocaboli grammaticalmente appresi); se, dico, ci proponiamo diversi giudizi aventi lo stesso predicato, noi non abbiamo in verità un universale riferito a più particolari; infatti quell'universale, ciascuna volta, in funzione del termine particolare con cui si pensa nell'unità della sintesi, è un determinato universale unico. E chi si lasciasse sfuggire tale unicità, si lascerebbe sfuggire quell'individualità, che è essenziale al pensiero.

La teoria della divisione si regge sulla considerazione dei concetti capaci di essere universali o particolari. Ma particolari o universali sono i termini; e chi intende il concetto come pensiero e non come termine di pensiero, non può non ritenere assurda la pretesa divisione del concetto.

7. Critica del nominalismo.

La nostra dottrina del concetto come sintesi di universale e particolare è la confutazione perentoria d'ogni teoria nominalista, come d'ogni opposta teoria realista del concetto. Il nominalista nega il concetto universale per affermare il concetto

particolare; e il realista afferma quel che nega il nominalista: cercando così l'uno come l'altro il concetto nei termini del pensiero, anzi che nel pensiero, dove soltanto può trovarsi.

Il nominalista poi, negando ogni universalità, la nega anche come termine del pensiero: negazione assurda, perchè pensiero essa stessa. E l'assurdo insegue il nominalista nel suo rifugio, dove egli crede di potere, senza compromettersi, fare un qualche uso, poichè non se ne può far senza assolutamente, dei negati universali battezzandoli come semplici nomi: *verba et voces, praetereaque nihil!* Quasi che, non essendoci idee generiche o universali, potessero tuttavia esserci parole, pensate (con qual pensiero?) come riferibili a molte cose particolari; quasi che, negato l'universale, non si dovesse pur negare l'universalità della parola, che per fungere essa da universale dovrebbe pure potersi pensare come un certo universale. Povera parola, che, quanto a sè, non solo non designa niente di universale, ma nè pur niente di particolare!

8. Critica della distinzione seminominalistica tra concetti universali e generali.

Insieme con la dottrina nominalistica dei concetti cade quella della distinzione tra concetti generali e universali, che vi è strettamente connessa; poichè può considerarsi come una forma di nominalismo limitato, per cui, riconoscendosi vera natura universale ad alcuni concetti, che poi sarebbero quelli da noi detti più propriamente individuali, essa si nega a taluni concetti, astratti, ai quali nella realtà non corrispondono se non esseri particolari.

Concetto generale sarebbe ogni concetto naturale o naturalistico, poichè effettivamente, sì nella natura e sì nella realtà umana, in quanto anche questa si considera come una certa realtà di fatto distinta in tante categorie di fenomeni governati da certe leggi, non ci sono se non particolari, rispetto ai quali i concetti delle classi, onde i particolari vengono raccolti e classificati, sono semplici astrazioni arbitrarie della mente che non aderisce all'essere.

Vi ha poi chi non considera questi particolari come oggetto di pensiero che possa assumerli sotto concetti universali, e invece reputa solo organo adatto alla conoscenza più schietta del particolare un'intuizione estetica, che non sparticolarizza il particolare, alterandolo con gli schematismi propri della intelligenza ed alieni dall'intima natura del reale stesso.

Nel secondo caso, negato il valore conoscitivo dei concetti generali, non rimane più posto per altri concetti, come forme di pensiero universale. Ma sia che si giunga a questa ulteriore negazione, che rinnova integralmente il vecchio nominalismo, sia che si tenga a distinguere il concetto universale, come proprio della realtà spirituale, dal concetto generale, naturalistico, rimane sempre in fondo a questa critica del concetto generale il presupposto da noi scalzato della possibilità del concetto particolare o del concetto universale. Rimane, si badi, anche dove si parli d'intuizione, la quale, se è conscia, è percezione, ossia giudizio, e quindi concetto. E dovrebbe essere concetto particolare.

La critica di cui si tratta ha un alto significato filosofico come polemica contro la concezione meccanica e naturalistica della realtà. Ma la logica non può disconoscere il valore l o g i c o del pensiero stesso della natura e del meccanismo, senza di che non sarebbe possibile combatterlo. Combatterlo significa prima di tutto vederlo: vederlo come quel pensiero che è, per quel che pensa chi se ne capaciti. E tutto ciò che si pensa, si pensa in quanto ha un valore logico; e ha un valore logico in quanto è concetto. Il quale non è mai l'astratto termine universale (generale = universale non particolarizzato), bensì sempre un pensiero determinato da entrambi i termini, l'universale e il particolare. Il naturalista non pensa già il lupo, che egli sa bene non esistere; bensì un certo animale esistente e intuito *hic et nunc*, come essere naturale, ossia come dato, secondo che egli dice, dell'esperienza, in quanto lupo; e il suo concetto è, come ogni concetto, sintesi di soggetto e predicato, relazione a priori tra un termine terminato e un termine terminante, con quella vita circolare di pensiero tra l'uno e l'altro che è espressa dal sillogismo.

9. Il concetto come l'essere pensabile.

Il concetto logico, sottratto alla sua antica e volgare confusione col termine logico, raccoglie in sè tutto il pensabile, non come astratta forma dell'essere, bensì come l'essere stesso in quanto pensabile, quale ci si rivela nel pensiero che pensiamo.

Esso è tanto l'intuizione empirica quanto la scienza, o la filosofia: tutto che si pensi, non può pensarsi se non come concetto, e risponde sempre alla gran domanda socratica: τί ἐστι; e risponde, come s'è visto, con una parola, con un monosillabo, o con un trattato, con una serie di trattati, con una biblioteca, con tutte le infinite parole che, correndo per la distesa indefinita del tempo e degli spazi dove si possano immaginare parlanti e pensanti, il pensiero può adunare in un sol discorso, che snodi, fantasticamente raffigurato, l'universo scibile, sempre così contenuto, per vasto che sia, d'un attuale pensiero, come un determinato pensiero pensabile, che non può essere se non, come diceva Aristotele, il nesso di ciò di cui si parla e di ciò che se ne dice (τό τε κατηγορούμενον καὶ τὸ καθ' οὗ κατηγορεῖται).

10. Valore e limite del concetto come forma del pensiero astratto.

Per riconoscere questo valore del concetto, intorno al quale tutta la logica da Socrate in qua s'è travagliata, bisogna solo guardarsi dall'attribuire ad esso ogni valore logico. Il concetto è molto, ma non è tutto; e se si volesse assumere come tutto, esso perderebbe il suo valore, e non sarebbe più niente. È la stessa avvertenza che abbiamo fatta a proposito del sillogismo; e va ripetuta pel concetto, che nel sillogismo ha la sua forma adeguata.

Il concetto è tutto ciò che è pensabile come oggetto del pensiero: pensabile non come solo possibile, ma come reale. E la vecchia logica non ammetteva e non pensava altro. Perchè quella logica, come ogni logica, era una filosofia; e

come filosofia non conosceva altra realtà che quella che è oggetto del pensiero.

Superata la prima concezione di tale realtà opposta al pensiero, che la pensa, prettamente naturalistica, e concepita cotesta realtà medesima come pensiero (ma sempre in opposizione al pensiero che lo pensa), essa continuò a ignorare lo spirito, innanzi al quale cotesta realtà è, e vale come verità; e ignorò quindi il carattere astratto della verità, che sola essa fu in grado di conoscere.

La logica moderna s'è invece preoccupata dello spirito, come cardine attorno al quale gira ogni altro reale, e s'è dibattuta tra il concetto della realtà oggetto dello spirito (natura o idea) e il concetto della realtà spirituale, con la tendenza a negar quella per affermar questa, e correndo perciò il rischio di far di questa ancora una volta una copia della natura, come qualche cosa di presupposto al pensiero attuale! Quindi l'affermazione frequente in talune logiche delle più radicali, che della vecchia logica nulla potesse restare in piedi. Laddove essa, depurata e sistemata secondo che da noi s'è tentato di fare, rimane tutta salda e viva, ma, per servirci ancora della terminologia aristotelica, come semplice materia del pensiero: materia che noi per astrazione abbiamo separata dalla forma, a cui essa aspira, e in cui soltanto è la sua realtà.

Materia, tutta la materia, del pensiero, è il concetto che si media in un sistema chiuso, nel quale è vero perchè infinito. Niente fuori di esso, con cui esso debba commisurarsi. Lo stesso errore, come sua negazione, è dentro al circolo del sistema, come *negazione* immanente all'affermazione. Perciò è infinito. E perciò lega il pensiero che lo pensa. Poichè la vera catena che lega lo schiavo dell'immagine platonica, da cui abbiamo preso le mosse, non è catena che possa comunque spezzarsi e lasciare lo schiavo in libertà, ma il mondo, l'universo, l'infinito, da cui nessuno schiavo scapperà mai.

Pure in questa sua infinità o verità, il concetto non è più che materia del pensiero. La quale, se ha in sè quel tanto di vita che lo spirito le ha dato, come essere che pone se

stesso (affermazione, negazione, disgiunzione, sillogisticamente, giusta tutta l'analisi, che se n'è fatta), non ne può aver altra; nè può crescere nè diminuire, nè può svolgersi, nè entrare in quel divenire, in cui pure abbiamo visto consistere propriamente il valore, come libertà.

Non può, se quello stesso spirito che l'ha fatta non la disfà; com'è suo costume. Quel costume che ognuno può sorprendere nella sua ingenua e libera spontaneità nel fanciullo, che non fa se non per disfare; e spezza tutti gl'idoli in cui s'è un istante cullata la sua fantasia; eterno insoddisfatto di tutte le cose, perchè niente, che sia una cosa, pareggia l'infinita realtà che gli germoglia impetuosa di dentro; e pur volto sempre alle cose, e in esso distratto e distolto da ogni riflessione, poichè il soggetto vive nell'oggetto che genera e di cui si nutre, come il Kronos del mito, divoratore de' suoi figli.

Fine del primo volume

INDICE ANALITICO

SCRITTI FILOSOFICI

IV - II

SISTEMA DI LOGICA

II.

GIOVANNI GENTILE

SISTEMA

DI

LOGICA

COME TEORIA DEL CONOSCERE

SECONDA EDIZIONE COMPLETA

VOLUME SECONDO

BARI

GIUS. LATERZA & FIGLI

TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI

1923

PARTE TERZA

LA LOGICA DEL CONCRETO

Capitolo I

LOGO ASTRATTO E LOGO CONCRETO

1. Verità della logica dell'astratto.

Chi consideri la natura del logo astratto intende e giustifica la fortuna millenaria della logica antica e tradizionale, ed è condotto a riconoscere la sua eterna ragione d'essere: che è ciò a cui ha sempre ripugnato la logica moderna del pensiero dialettico. Ed è stata pure una delle cause più potenti, anzi la prima origine della diffidenza invincibile, che questa logica ha costantemente incontrata e continua ad incontrare.

Ma rendersi ragione della verità immortale della logica antica e tradizionale; rendersene ragione per davvero, non chiudendovisi dentro e rifiutandosi di guardare la realtà del pensiero dal punto di vista della dialettica, come il Cremonini rifiutavasi di guardare nel cannocchiale di Galileo, ma aprendo gli occhi a tutto e non negando nulla, spregiudicatamente, è insieme rendersi ragione della necessità di superare quella logica, integrandola in una dottrina più comprensiva.

2. Carattere generale del logo astratto.

Determiniamo il concetto della logica antica riassumendo brevemente i risultati della teoria esposta nella seconda parte di questo *Sistema*.

Sorta la logica del concetto dell'essere presupposto al pensiero — che è il solo essere noto alla filosofia antica, — essa si fissò come teoria del pensiero governato dal principio d'identità: suppose cioè il pensiero, al cui studio attendeva come identico a se stesso: non immediatamente, ma riflessivamente identico. Vide infatti che la pura identità immediata (presocratica, quella di Parmenide e di Democrito) non è neppur concepibile come identità. Identità è riflessione o relazione tra sè e se stesso. Quindi non sè, immediatamente, ma posizione di sè, e di sè come identico, cioè non diverso; quindi posizione di sè e d'altro; e posizione di sè come esclusione dell'altro. Questa, si può dire, la logica della logica antica, o il punto di vista a cui essa si colloca.

3. Forma organica del logo astratto.

Per la logica antica la verità (logo, oggetto della logica) è concetto essendo giudizio, ed è giudizio essendo sillogismo: circolo chiuso, dentro il quale infatti ogni mente che vi si affacci è costretta fatalmente a chiudersi. Il concetto senza giudizio è termine del pensiero, non pensiero: immediato, irriflesso, impensabile. Tale appunto la natura nella sua immediatezza: oggetto in cui il pensiero deve immergersi e fondersi e immedesimarsi, volendo abbracciarla e pensarla; in cui deve non pensare più. E il concetto è un progresso nella storia della filosofia rispetto alla natura, in quanto esso non è immediato, ma si pone; non è soggetto isolato, ma soggetto del suo predicato, in cui e per cui si pensa; ed è pensabile dalla mente in quanto questa sua relazione col predicato (che è lui stesso posto di contro a sè) non è relazione che la mente gli sovrapponga per renderlo pensabile. Pensabile è per se stesso, e in se stesso pertanto possiede siffatta intrinseca relazione con se stesso. Perciò il concetto è giudizio.

Ma il giudizio non è possibile mai come un giudizio unico. Giacchè tale unicità farebbe rinascere l'immediatezza naturale e la connessa impensabilità. Il giudizio pensabile è relazione

che si pone come esclusione della propria negazione: è doppia relazione, doppio giudizio, uno dei quali si pensa come vero per la sua opposizione all'altro dal quale non si può quindi disgiungere senza precipitare nell'impensabile. Siffatto organismo immanente al logico concepire è la deduzione a cui vagamente guarda la sillogistica aristotelica, senza riuscire mai a definirla nettamente e impigliandosi perciò in una complicata rete di classificazioni empiriche desunte da un'osservazione meramente materiale delle forme estrinseche assunte dal pensiero nella sua storica configurazione.

4. L'accusa di sterilità contro la logica dell'astratto.

Comunque, tutta la storia e l'analisi rigorosa di questo concetto del logo concepito come identico con se stesso ha messo in chiaro che questo logo è un logo chiuso, incapace affatto di progresso. Si consideri come giudizio o come sillogismo, questo logo non ha movimento, non ha svolgimento: nel suo punto di partenza c'è il punto d'arrivo. Ma le critiche antiche e moderne della sterilità del sillogismo, come quelle di Hume e di Kant contro i giudizi identici e analitici (i soli giudizi dotati di valore logico dal punto di vista della logica aristotelica), servono a mettere in chiaro il carattere della logica analitica, non a dimostrare la falsità delle sue teorie.

Coteste teorie infatti han resistito sempre felicemente a tutti questi assalti, quantunque le difese che ne sono state di volta in volta tentate, siano tutte inferiori alle critiche a cui si contrapponevano. Il sillogismo è sterile, ma non perciò esso perde la sua ragion di essere. Anche il maschio è sterile; anche la pietra è sterile: ma tutto quello che non è fecondo, è forse men necessario di quello che è fecondo? Il sillogismo è quello che è, e adempie a una funzione essenziale del pensiero appunto perchè sterile: presuppone tutto quello che ci dà, e non importa perciò nessuna novità, nessun incremento nel pensiero che vi ricorre.

Il sillogismo è semplicemente dimostrativo; e come tale non può essere estensivo; e se fosse estensivo, cesse-

rebbe di adempiere a quell'importante funzione che gli spetta, di dimostrare. Così il denaro che noi depositiamo in una cassa forte, non cresce, ma nemmeno diminuisce; e il suo non crescere nè diminuire, e restare quello che è, è la caratteristica su cui noi abbiamo bisogno di poter fare assegnamento conservandolo. E come il denaro, tante cose abbiamo pur bisogno ordinariamente di credere ferme, fisse, immutabili, quantunque si sappia bene di non potere esser tali noi stessi, che del denaro e di tutte queste altre cose ci serviamo facendole muovere con noi e partecipare al flusso più o meno rapido della nostra vita.

5. Funzione dimostrativa del pensiero pensato.

Dimostrare non è altro che questa riflessione interna di un pensiero stesso, la quale, mediandolo internamente, lo fa possedere veramente nella sintesi dei suoi elementi analitici. $A = A$, questo appunto è il pensiero, che non è nè l'uno nè l'altro A, ma la sintesi di entrambi nella loro distinzione, in quanto il primo si richiama al secondo e il secondo al primo: e in questo reciproco annodamento, che è la riflessione dell'essere su se stesso, consiste la determinazione del pensiero.

Al posto di A mettete l'essere degli Eleati, o l'idea di Platone, o l'atto di Aristotele, o l'uomo, o l'animale, o la stella, o la pietra, o l'aria, o un'enciclopedia, o un trattato scientifico, o un poema o altro che sia l'oggetto in cui si determina il vostro pensiero; e vi troverete sempre innanzi a un $A = A$, a un'interna mediazione, a una riflessione di una cosa su se stessa, onde la cosa diviene pensabile, e però effettivamente pensata, ed è pensiero.

S'intende bene che altro è l'atto onde il pensiero perviene al pensamento d'un dato oggetto, altro l'oggetto quale esso deve apparire intrinsecamente determinato, in quanto oggetto attuale dello stesso pensiero. Il pensiero è pensare ed è pensato: ed il pensiero che pensa è tutt'altro dal pensiero che è pensato. L'apoditticità, o dimostratività (sinonimo di logicità nel più comune senso di questa parola), è la forma pro-

pria del pensiero pensato. L'essere questo pensiero semplicemente pensato importerà bene che esso non sia pensiero pensante; ma non può importare che non sia niente. E così, non avrà le proprietà del pensiero pensante; ma ha bene quelle che spettano ad esso appunto in quanto pensato.

6. Progresso e conservazione.

Non è questo ancora il luogo di dire quali siano le proprietà del pensiero pensante. Qui basti osservare come non sia ragionevole pretendere che quelle proprietà le abbia intanto il pensiero pensato. Del quale altri potrebbe dire che, non gli spettando di estendere il contenuto del pensiero, essendo il suo ufficio limitato alla vita interna onde ogni pensiero determinato circola dentro di se medesimo, esso adempie perciò a una funzione, senza di cui non sarebbe neppur concepibile un'altra forma di pensiero destinata all'estendimento e al progresso del pensiero attraverso il conoscere.

Si suol dire infatti che non c'è progresso senza conservazione, nè si sa immaginare nulla che si estenda senza mantenere ciò che è al di qua del limite che sorpassa o porta più innanzi. E in verità questo concetto della necessità di conservare il già pensato come base all'ulteriore pensiero è stato sempre uno dei motivi più forti di opposizione alla dottrina dialettica del pensare, per cui non c'è pensiero che si fissi mai in forma definitiva e si chiuda perciò dentro se stesso.

Ma un tal concetto del movimento e del progresso del pensiero è meccanico, e da respingere come assolutamente contraddittorio alla natura spirituale del pensiero dialettico. E non è possibile pertanto fondarsi sopra un tale concetto per costruire una giustificazione del pensiero pensato o logo astratto. Il progresso non è aggiunta che si venga ad apporre al passato: $A + a$, dove il nuovo (a) lascia intatto il vecchio (A), e coesistono passato e presente in attesa del futuro. I tradizionalisti ammettono questa formula, ma non oppugnano infatti la reale idea del progresso, che, secondo la celebre

formula del dialettismo logico, nega conservando, o conserva negando. Ciò che veramente si conserva, deve trasformarsi, rinnovarsi, trasfigurarsi, potenziandosi: A^2, dove A rimane, ma come radice della sua potenza, che sola è reale poichè A si è moltiplicato per se stesso.

7. Natura del pensato.

Conviene piuttosto considerare — almeno qui, dove non ci è dato di approfondire questa questione del progresso proprio del pensiero — che, quale che sia la natura e la virtù del pensiero pensante, noi possiamo pensare, ossia realizzare questo pensiero pensante, solo a patto di pensare qualche cosa. Cosa o persona che debba essere per noi l'oggetto del pensare, esso come oggetto del pensare è sempre cosa. Cosa è lo stesso atto del pensare in quanto lo oggettiviamo e, presolo ad oggetto del nostro attuale pensare, lo contrapponiamo pertanto all'atto onde procuriamo di pensarlo, e siamo in via di pensarlo, e potremo credere una volta di averlo pensato. Lo stesso atto del pensare si pone avanti a noi con certa sua pensabilità, com'è proprio di tutte le cose aventi un'essenza, che non è pensiero pensante ma pensièro pensato.

Sicchè non bisogna nè prevenire nè inseguire l'atto del pensiero, con cui tutti sentiamo di acquistare conoscenze nuove, scoprire, inventare, estendere l'ambito del nostro sapere, ampliare l'orizzonte del pensiero stesso. Basta entrare dentro allo stesso atto di chi pensa. Lì è il pensare; ma lì è pure ciò che si pensa, il pensiero pensato; e se questo non ci fosse, non ci sarebbe pensare; e però nè anche il pensante. Il quale c'è, poichè appunto pensiamo: e c'è dunque il pensato, e non se ne può fare a meno. Non c'è dialettica che possa cancellarlo.

8. Generazione del pensato dal pensare.

Io non dirò che il pensato condizioni il pensare, come credettero gli antichi. Una tale posizione fu radicalmente

criticata e distrutta nella parte prima di questo *Sistema di logica*; ed ho per fermo che tutta la storia della filosofia post-ellenica sia indirizzata allo svolgimento di questo tema: che il pensato non preceda al pensare, come pensabile (natura fisica, storia passata e antecedente alla storiografia, idea eterna, trascendente il pensiero che si svolga in atto). Ma non dirò neppure che pensato e pensare si condizionano reciprocamente, come qualcuno dei moderni tenta ancora di sostenere, e come sostenne Protagora col suo correlativismo, e Kant con la sua distinzione della forma e della materia del conoscere. Oltre al pensare, se il pensare è libertà, com'è certamente [1], nulla si può ammettere che riesca una negazione della sua infinità. Il pensare non presuppone nulla; e il pensato, assolutamente, presuppone il pensare.

Proposizione difficile forse a intendere esattamente in tutta la sua universalità; ma alla quale non si possono fare eccezioni e restrizioni senza annullare di pianta ogni possibilità di pensare e condannarsi all'assurdo. Ma questo pensare genera dal suo seno il pensato, e vive in questa sua generazione, fuori della quale cesserebbe perciò di essere quell'attività che esso è. E basta questa eterna immanente generazione del pensato dal pensare per costringerci a convenire che una logica del pensiero non può fare a meno di una logica del pensato.

9. L'errore della logica dell'astratto.

L'errore non consiste nell'assunzione di questa logica del pensato, ma nell'illusione che una tale logica possa reggersi in se stessa e rappresentare tutta la logica. Certo, essa è tutta la logica del pensabile, se per pensabile intendiamo ciò che si deve intendere a rigore, ogni possibile oggetto, semplice oggetto del pensare. Ma poichè il pensabile suppone il pensare, la logica stessa del pensabile ne postula un'altra, che dal pensabile passi al suo presupposto, al pensare. E chi

[1] *Sistema*, I², pp. 109-120.

non avverta la necessità di questo passaggio scambia quello che io ho detto logo astratto pel logo concreto. Il quale non è altro che l'atto del pensare, ossia il pensiero che solo effettualmente esista. Esista e abbia valore: che è un punto di grande rilievo, intorno al quale sono troppo frequenti e gravi gli equivoci.

10. Che cosa è concreto.

La concretezza è dell'esistente. In ciò credo che tutti siano d'accordo. Astratto, nell' intendimento universale, è un elemento che il pensiero separa idealmente dalla realtà che esiste, per distinguerlo dal resto e intenderne la funzione nel tutto. L'esistente è l'organismo, la sintesi, in cui concorrono tutti i singoli elementi per attingere la realtà. La vecchia metafisica che contrapponeva l'ente (principio, sostanza, causa, Dio) all'esistente, attribuendo una realtà maggiore al primo che al secondo, era poi condotta, volente o nolente, a integrare la realtà dell'ente in quella dell'esistente, e a vedere nei cieli, e anche nella terra, la gloria di Dio.

E l'esistente è il reale dell'esperienza. Si può, e si deve, discutere intorno al significato e al valore dell'esperienza; ma questa, infine, è per tutti la pietra di paragone dell'esistente, inesistente essendo quello che non entra, o ci persuadiamo non possa entrare nell'esperienza. Esistente, così, per l'uomo volgare, per la scienza positiva e pel criticismo, è ciò che è contenuto dell'esperienza: la quale non potrebbe percepire (intuire, dice Kant) questo suo contenuto, se non nelle forme dello spazio e nel tempo: ed esistente sarebbe pertanto ciò che è nello spazio e nel tempo. Concetto inaccettabile per noi, che non sappiamo vedere un contenuto dell'esperienza fuori dell'esperienza; e pur mantenendo al suo contenuto il doppio carattere spaziale e temporale, questo carattere non possiamo attribuire alla stessa esperienza, al quale detto contenuto appartiene; e diciamo che l'atto dell'esperienza veramente esiste, e questo esistente non è quello (astratto) che è nel tempo e nello spazio, ma quello piuttosto

dentro al quale hanno senso spazio e tempo, non potendo essere esso stesso contenuto dentro limiti di sorta. Esperienza o pensiero (che è lo stesso), questo esiste: e quivi è assoluta, vera concretezza.

11. L'equivoco contro il concreto.

Ma qui sorge il maggiore equivoco. Se pensiero concreto è pensiero esistente, come attribuire un valore a questo pensiero concreto? Se la realtà assoluta è questo pensiero concreto, storico, la stessa storia nella sua attualità, come distinguere il bene dal male, e il vero dal falso? Donde il criterio discriminante della stessa storia?

La difficoltà non sarebbe sorta mai, se si fosse posto mente all'accurata distinzione su cui l'idealismo attuale ha sempre insistito, tra fatto e atto, tra storia passata o astratta e storia eterna o concreta, tra la comune esperienza, di cui si suol parlare dallo empirista, e l'esperienza pura in cui quest'idealismo risolve la realtà storica. E a dissipare tale difficoltà basterebbe ora avvertire che la concretezza dell'esistente di cui si vuol parlare, è la concretezza dell'esistente attuale, del vero e unico esistente, che non è fatto, ma atto; e non è perciò storia posta innanzi allo spirito nella sua meccanica brutalità, priva di libertà e quindi di valore: ma la storia che sola esiste, la storia in atto.

Altro aspetto dello stesso equivoco.

Ma tale avvertenza dovrebbe ormai apparire essa stessa superflua ai lettori di questa *Logica*, in cui tanta cura è stata posta a dimostrare che lungi dal negare il valore e la libertà allo spirito, il concetto dell'atto è l'unico conciliabile col concetto del valore, perchè l'unico che consenta un'intuizione sicura della libertà. E bisognerebbe dunque appellarsi al buon volere di chi desideri rendersi conto del nostro punto di vista. Il quale, secondo altri, non avrebbe il difetto di negare la verità, anzi piuttosto di negare l'errore, poichè

dimostrerebbe bensì il valore, ma renderebbe inconcepibile il non valore, identificando il primo con lo stesso atto del pensiero. Critica evidentemente identica alla prima: poichè un valore che non si distingua dal suo opposto cessa di valere; critica identica nella tesi, quantunque diversa pel principio da cui muove: quella partendo dal concetto della necessaria trascendenza del valore all'atto da valutare, e questa dal concetto meramente statico dell'atto. Ma, come dev'esser chiaro ormai [1] che un valore trascendente non può mai conferir valore all'atto da valutare, così i critici che si fermano ancora sulla difficoltà della indifferenziabilità del valore dal suo opposto nel seno dell'atto a cui si faccia immanente, mostrano con ciò di avere troppo leggermente sorvolato sul concetto tante volte esposto dell'atto spirituale, come atto dialettico, ossia unità dinamica di contrari, e propriamente di sè e di altro.

12. Errore e verità nel pensiero attuale.

L'esistente nella sua reale attualità, come pensiero che pensa, è valore assoluto in quanto si distingue *realiter* dal suo opposto. E tutte le difficoltà nascono, in fondo, dalla incapacità o incuria di collocarsi a quello che vuol essere il punto di vista dell'idealismo che si combatte, e dalla confusione che ne deriva di problemi differentissimi, che si pretende perciò di veder risoluti con la stessa soluzione.

L'idealista dell'immanenza assoluta non deve spiegare con la dialettica dell'atto spirituale qualunque verità e qualunque errore; ma la verità e l'errore di quel pensiero che solo per lui è veramente tale: la verità mia nell'atto che penso, e il mio errore nello stesso atto. Chiedergli che con la stessa spiegazione egli renda conto di quello che, volgarmente e secondo altri sistemi filosofici da lui criticati, è pure pensiero, e importa un corrispondente modo di concepire verità ed errore, è certamente pretesa assurda. L'errore attualmente

[1] *Sistema*, I^2, 51-64.

superato dal suo contrario (che è il solo errore di cui il nostro idealismo possa parlare) non è certamente l'errore, per es., di chi è contro di noi, e resiste ai nostri argomenti, e persiste nella sua asserzione, per noi evidentemente falsa; nè è l'errore commesso, per recare un altro esempio, da Platone con la sua teoria della trascendenza delle idee. E appunto perchè si tratta di errori diversi, l'errore attualmente superato è un semplice momento ideale del pensiero, laddove questi altri non sono superati, e hanno la loro esistenza storica. Se non che l'idealista fa poi osservare che questa opposizione di me e del mio avversario, io in possesso della verità e lui in preda all'errore, e quest'altra posizione di Platone separato da noi che lo giudichiamo da ventiquattro secoli d'intervallo, si reggono sopra un modo di concepire il mondo, che è ingenuo e che bisogna esso stesso superare; e che infatti noi superiamo in ogni attimo della vita spirituale, vissuta sempre come libertà. Noi viviamo come spirito universale e infinito, e perciò libero. Nell'universalità dello spirito questa opposizione tra me e il mio antagonista, questa distanza tra me e il vecchio Platone, vengono annullate.

Annullate all'infinito, e annullate di colpo. All'infinito, perchè la distinzione risorge sempre, e vien sempre annullata: e l'unità così è sempre da instaurare. Ma anche di colpo, perchè il mio antagonista è antagonista mio, interno a me, e reale (poi che esso è e vale per me) in me; e il vecchio Platone non è il figliuolo di Aristone che giace da ventiquattro secoli sotterra, ma il vivo Platone da me letto, e inteso, e pensato insieme con quelli che l'hanno interpetrato; egli e i suoi commentatori risorti e viventi nella vita stessa del mio spirito. E il suo errore, nell'atto che io lo penso e realizzo, mi si presenta appunto (in quanto mio errore) come momento ideale e *ipso facto* superato nel giudizio vero di cui esso è materia.

In conclusione, la nostra dottrina dice agli uomini: — Badate a non trascendere voi stessi, nè in cerca di verità, nè in cerca di fantastici errori. Il bene e il male è dentro di voi. Liberatevi! —

Perciò batte sul principio della concretezza dell'esistente; e pur riconoscendo il diritto di una logica dell'astratto, non se ne appaga, e propugna la necessità di riportare l'astratto logo nel concreto: nel solo pensiero che possa restituire la vita a quella specie di pensiero cristallizzato, di cui esponemmo precedentemente la teoria liberata da tutte le superfetazioni e intrusioni del suo millenario travaglio. Ma s'ingannerebbe a partito chi si credesse autorizzato a passare alla logica del logo concreto dallo spettacolo di morte che gli offre la logica dell'astratto. Il carattere del logo astratto non porge sufficiente motivo al logico di passare dal pensato al pensare. Platone, il vero creatore del logo astratto con quella sua teoria delle idee a cui fa riscontro esatto nell'aristotelismo la dottrina dell'intelletto attivo, in fondo si contentava di un cosiffatto ideale del pensiero, immoto e sottratto a ogni possibilità di svolgimento e di progresso. E non ignorava che il pensiero dell'uomo pensante — il nostro pensiero, il solo esistente — è movimento (γένεσις); ma pensava che fine del moto fosse un ritorno graduale al punto di partenza ideale, al presupposto necessario e consapevole di ogni pensiero: la verità assoluta. Che cosa c'è nello stesso logo astratto che induce il pensiero a superarlo? O in altri termini: come si deduce il logo concreto dall'astratto? Questo ora è il problema.

Capitolo II

SPIRITUALITÀ DEL LOGO ASTRATTO

1. Riepilogo: circolarità del logo astratto.

Bisogna tornare sul concetto di questo logo astratto. Esso è circolo, abbiamo detto: circolo chiuso, ossia punto che si muove e torna a se stesso. Torna a se stesso allontanandosi da se stesso; e quanto più s'allontana, lungo la circonferenza, tanto più s'avvicina; e la massima distanza di sè da se stesso coincide con la negazione d'ogni distanza. In altri termini, il pensiero astratto è riflessione, e però alienazione da sè, dove la massima differenziazione coincide con l'identità.

Dire $A = A$ è lo stesso, nella funzione logica, che dire, per es., Dio è spirito. Nel primo come nel secondo caso un pensiero è determinato in quanto torna a sè allontanandosi da sè, e si rispecchia. Il secondo A di quel rapporto simbolico è lo stesso A di prima, ma differenziatosi da se stesso; e in questa differenziazione che precipita nell'identità consiste il pensamento di A. Così, finchè non si sappia che cosa Dio sia, Dio non si pensa. Dio si pensa passando da esso a un concetto che dev'essere diverso e dev'essere identico con Dio; ed è pensabile in quanto, in se stesso, compie cotesto passaggio circolare, e dice al nostro pensiero: — Io sono spirito. — Perchè Dio compisse questo passaggio, dalle prime informi speculazioni mitologiche ai nostri maturati concetti, quanta via! E lungo questa via Dio s'è sempre più allontanato da sè, dalla sua ingenua e inconsapevole naturalità muta, finchè non è giunto, percorsa tutta la circonferenza, a ritrovare se medesimo, e riconoscersi in quel che esso è

essenzialmente: Spirito. Quanto cammino per raggiungere la meta! La quale in questo caso, come sempre, è lo stesso punto di partenza, proprio come $A = A$. Anzi, quanto più lungo è il cammino, tanto più forte e saldo è il finale sigillo onde la fine coincide col principio, e questo dalla sua tenebra originaria esce alla luce del pensiero.

2. Il principio del circolo.

Tale il concetto socratico di contro alla natura degli antichi filosofi: tale la legge del logo astratto. Circolo, ma non circolo che preesista all'intuizione, bensì circolo che si intuisce in quanto si costruisce; non circolo già chiuso e conchiuso, ma circolo che si svolge sotto i nostri occhi tornando al suo punto d'origine. Anzi, meglio che circolo, punto che si muove e si fa circolo.

Orbene, questo punto che si muove, è mosso o semovente? Il soggetto che si fa predicato, e contrapponendo sè a sè, trova se stesso nella propria identità, si fa predicato per opera d'altro o di se stesso? Se si fa intervenire nel soggetto un motore estrinseco, o comunque un principio esterno nel soggetto, affinchè il soggetto si faccia predicato, e diventi però attuale soggetto, cessando di essere quell'astratto soggetto che è il presupposto del naturalismo, allora il punto di vista proprio del logo astratto è già distrutto. La verità per la logica dell'astratto non è del pensiero che intervenga nell'oggetto suo, ma dell'oggetto, in cui il pensiero deve riconoscerla. E nell'oggetto la verità non può essere, e non è, elemento o termine di pensiero: ma elemento e coelemento, termine terminante e terminato, sintesi, relazione. Non solo il punto, dunque, ma il punto insieme col suo movimento generatore del circolo. E se il punto c'è in quanto si muove, ed esso non si muove perchè altri lo faccia muovere, il punto si muove da sè, ed ha natura di semovente. In $A = A$ non siamo noi a ragguagliare A con se stesso: è A che si ragguaglia o riflette. La logica del logo astratto non conosce nulla che possa stare di fronte o dietro al logo: esso è tutto,

infinito. La mente lo vagheggia in una sconfinata solitudine. Che altro infatti si può pensare secondo verità, che non sia la verità stessa?

Questo logo, adunque, tutto solo e infinito, si riflette su se stesso, e nella riflessione è logo. Si riflette da se stesso, e non per azione altrui. La sua perciò è libera riflessione. Ma questa libera riflessione, che è il segreto della logica dell'astratto, è pure il principio del suo superamento e la radice della sua dissoluzione eterna. Giacchè chi dice libera riflessione, dice soggettività, ossia non più pensiero pensato, ma pensiero pensante. Questo il destino del pensato, di non poter dire di avere escluso assolutamente da sè il pensare, se non quando è diventato esso stesso pensare; di non potersi mai sequestrare nella sua solitudine infinita, se non quando abbia assorbito in se stesso il suo nemico, di cui vuole disfarsi, il pensante.

3. Spiritualità dell'oggetto nello stesso logo astratto.

Finchè il pensiero umano interrogò la muta natura, non potè averne risposta. Lungi dal rispondergli, la natura schiaccia l'uomo, spegne il pensiero. Parmenide immedesima il pensiero con l'essere: ogni naturalista fa del pensiero natura; e negando la libertà nega la possibilità stessa della riflessione e però del pensare. La logica comincia quando la natura si idealizza, riflettendosi in modo che non sia più semplice natura, ma natura identica a se stessa, e però avente una essenza, una intelligibilità, come un terreno in cui l'uomo possa poggiare il piede, un essere che cessi di essere eterogeneo ed impenetrabile al pensiero. Questa natura, diventata pensiero, finalmente risponde al pensiero, e dice: — Io sono natura. — E non può dire che così. Non può rispondere da prima: — Io sono pensiero, — perchè ancora non ha acquistata coscienza della profonda trasformazione in sè prodotta da questa sua riflessione su se stessa. Il suo primo riflettersi è nient'altro che questo ragguaglio: natura = natura, $A = A$. (Perciò Platone non giunge a intendere la spiritualità delle

sue idee, e le lascia di fronte al pensiero in quella stessa posizione, che aveva pur sempre avuta la natura dei Presocratici).

Risponde come natura e dicendosi tale, ma risponde pronunziando la gran parola: — Io. — Senza di che non risponderebbe, e per lei dovrebbe rispondere altri. Ciò che è escluso rigorosamente dalla posizione del logo astratto. Nella quale il nostro pensiero si colloca allora soltanto, quando non distingue più sè dall'oggetto, ed è alla presenza di questo, riempiendosene e lasciandolo parlare, ascoltandolo esso religiosamente. Bisogna dunque che parli l'oggetto. Ed esso infatti parla al nostro pensiero, solenne, come la divina Verità, a cui non possiamo che prostrarci, quando pensiamo. Parla, e si definisce, e diventa giudizio, sillogismo, sistema, scienza, concetto, manifestando da ultimo quello che essa è fin da principio, tracciando quel tale circolo in cui la nostra mente rimane chiusa. Parla, come può parlare chiunque parli: ponendo se stesso, esprimendosi, facendosi conoscere mediante quello che dice, e facendosi conoscere per quello che esso è facendosi a parlare. Si specchia nel suo discorso, e quindi si svela.

4. L'Io nel logo astratto.

A chi si svela? Chi parla si svela ad altri e a se stesso; ma ad altri non si svelerebbe se non si svelasse prima di tutto a se stesso; ed in verità nessuno mai si svela propriamente ad altri che a se stesso (e agli altri solo in quanto questi s'immedesimano con lui). E il logo astratto non può svelarsi ad altri che a sè nella infinita solitudine, che abbiamo detto spettargli. E comunque, ci sia o non ci sia altri ad ascoltare la sua parola disvelatrice, egli la dice a se stesso: perchè solo udendo la propria parola egli si riflette su se stesso, e da natura passa a logo.

Questo parlare a se stesso, e così riconoscersi, è la riflessione propria dell'Io, che non ha altro significato che questo interno rispecchiarsi, non agli occhi altrui, ma ai

propri, questo assoluto riflettersi, onde veramente l'omega coincide con l'alfa. Il logo astratto, questo contrapposto od obietto dell'Io, non è altro che l'Io stesso. $A = A$ non può essere se non Io = Io. L'oggetto del pensiero, se non è natura inattingibile al pensiero, ma natura luminosa, intelligibile, è lo stesso soggetto del pensiero.

5. La solitudine infinita della verità.

Così si spiega quel misterioso sublime sentimento di solitudine e quel quasi terrore che ci sorprende di fronte alla Verità sentita come tale. Non si tratta della fantastica solitudine di un oggetto qualunque, il quale, come oggetto, non può essere tanto solo che non sia innanzi a noi (almeno accompagnato da noi). Si tratta della solitudine dell'oggetto che s'è impossessato di noi, e s'è fatto noi stesso; si tratta della solitudine nostra, in cui l'animo spazia infinito poichè il pensabile sconfinato vive e pulsa nel centro stesso della nostra personalità; e niente possiamo immaginare, che non rientri nella sfera di quel pensabile. E allora veramente noi sentiamo di essere alla presenza e nella luce abbagliante della Verità divina, quando ci sottragghiamo alle distrazioni e alle menzogne del mondo esterno e della falsa società, e ci rifugiamo nell'infinito della nostra coscienza, noi con noi, e nessuno altro; noi con noi stessi: noi e il nostro mistero. Lì l'uomo non mentisce, non si nasconde, non ischerza, non ironizza, non sofisteggia: faccia a faccia con la Verità, sente nel cuore pulsare il ritmo del Tutto! Lì l'uomo dimentica se stesso: perde il suo piccolo io, poichè ha ritrovato il grande Io, che è suo ed è delle cose, poichè è l'Io di tutto: quello che parla come la Verità stessa: pensiero universale, nella sua immanente natura.

Così il pensiero che è pensato non può essere altro che il pensiero del pensante, il quale pensa se stesso: nè più nè meno della realtà dei nostri sogni, in cui non si sogna altro che lo stesso sogno del sognante, il quale rappresenta a se stesso i suoi propri stati, e cioè se stesso. E come nel no-

stro sogno tante persone, meri oggetti del nostro pensiero, parlano, e non parlano altro che il nostro linguaggio, così tutte le cose pensate parlano la nostra stessa lingua, e s'appropriano in faccia a noi la nostra anima. Non c'è Socrate e la virtù da lui definita; ma Socrate che definisce il suo concetto della virtù, la quale è uno degli elementi della sua personalità, anzi la sua personalità sotto questa specie. E il concetto di Socrate trascende la sua persona, in quanto la sua vera personalità trascende cotesta persona, che noi infatti non abbiamo bisogno di ricordare per intendere il concetto suo, e realizza un pensiero universale, in cui ogni individuo vive la sua vera vita.

6. Immediatezza dell'Io nel logo astratto.

Ma quando nel logo astratto noi scopriamo l'Io che pensa, siamo già fuori dell'astratto, e siamo passati al logo concreto: dal pensiero che è pensato abbiamo fatto passaggio al pensiero che pensa. Il quale non è estraneo pertanto al pensiero pensato; ma neppure si confonde con esso. Anzi tutta la logica dell'effettivo pensiero si regge sulla distinzione di pensato e pensare.

Abbiamo detto infatti che $A = A$ è Io = Io. Ma non bisogna intendere superficialmente questo duplice ragguaglio. Io = Io è la concretezza di $A = A$, che, nella sua astrattezza, resterebbe inintelligibile, come relazione immediata; ed è l'Io che, intervenendo nella relazione, la media, e la rende quindi pensabile, ossia vera relazione. Ora, relazione che esista immediatamente, non c'è; se ci fosse, la relazione immediata che è $A = A$, esisterebbe, e non sarebbe niente di astratto. La sua astrattezza importa appunto che da sè la relazione immediata non esiste, ed esiste soltanto mediandosi, e facendosi Io = Io. Ma questa relazione, che esiste in quanto è mediazione o libera riflessione, cioè Io, appunto perchè mediazione, è, per dir così, se stessa e il suo opposto: mediazione e immediatezza, Io e non-Io, libertà e meccanismo, logo concreto e astratto, in uno.

Infatti l'Io è autocoscienza, cioè posizione di sè, a un tratto, come soggetto e oggetto insieme. Senza l'obiettivazione di sè a sè non c'è Io: senza questa unità e medesimezza di due termini assolutamente differenti non c'è Io, e non c'è niente di tutto ciò che è pensabile in virtù appunto dell'Io: che è tutto ciò che, assolutamente, è pensabile secondo verità, come astratto logo. L'Io, pertanto, il soggetto, che lo stesso logo astratto scopre nel proprio seno, essendo posizione di sè come altro da sè, è se stesso a patto di essere anche altro: soggetto in quanto oggetto. Sicchè la sua mediazione termina nell'immediatezza dell'oggetto onde esso si media: la sua attività è attività creatrice, e si celebra perciò e compie nella creatura. Un'astrattezza, la creatura in sè considerata; un problema insolubile, un mistero, un che d'impensabile: ma, se si considera in rapporto con l'attività che la crea, il problema si risolve, e il mistero s'illumina della luce più piena; la creatura, la quale non aveva che a rannodarsi al creatore per non essere una semplice possibilità, ed esistere, con le radici sprofondate nell'effettiva realtà, s'abbraccia al creatore, a quell'ente realissimo, che per noi è il principio primo e il fondamento d'ogni esistenza, l'Io nella sua assoluta concretezza, l'esperienza.

7. Necessità dell'immediatezza per la mediazione.

Se l'Io potesse immediatamente raccogliersi e riconcentrarsi nella sua pura soggettività, il logo astratto si risolverebbe nel logo concreto, e la logica del concetto non avrebbe nessuna ragion d'essere, e dovrebbe cedere interamente il posto alla logica del pensare o, come noi diciamo, dell'autoconcetto. Ma è chiaro che l'Io senza oggetto è anch'esso un'astrazione: quello stesso e identico astratto che è il logo astratto; perchè solo mediandosi l'Io si oggettiva; e se non si oggettivasse, sarebbe un puro immediato, cioè un semplice oggetto, un $A = A$, che suppone l'Io, dunque, un logo astratto, di cui non c'è logica che possa fare a meno. Ma non è possibile che s'arresti al logo astratto una logica

la quale abbia acquistato coscienza del principio vivente che s'asconde e si agita dentro allo stesso logo astratto, non più confuso con la natura impensabile. Scoperto nel pensato il pensiero, la logica sente che si lascerebbe sfuggire il meglio dello stesso pensato, se non si rendesse conto del pensiero.

8. Necessità della mediazione.

Chi infatti si arresti al logo astratto, che è la sostanza di tutta la logica tradizionale, ripugna naturalmente a credere che con quella logica si possa pensare. Il logo astratto nella sua identità o circolarità, cioè nella sua oggettività, fissato nella sua astrattezza, è una verità perfetta, nella quale il pensiero una volta entrato posa irremovibilmente: vi si immedesima esso stesso, come abbiamo notato. È l'ideale della beatitudine trascendente. È l'ideale platonico della contemplazione sinottica dell'intero mondo delle idee, ed è anche l'ideale, o l'apparente ideale, della scienza esatta. Una sorta di circolo d'Orbilio.

Ma, posto pure che il pensiero non avesse nessuna ragione per aspirare quando che sia ad uscire dal circolo (nel fatto, a quanto pare, i concetti sono più d'uno, ed è perciò natura del pensiero di non chiudersi mai in nessun circolo), resterebbe sempre una difficoltà insormontabile al pensiero: come entrare nel circolo, se non ci si è fin da principio? — Platone con l'innatismo spostò, non eliminò la difficoltà: se ci siamo dentro ab eterno, e non lo sappiamo (se n'è ottenebrato il ricordo, com'ei diceva), come fare per cominciare a saperlo, ed entrare davvero? La logica dell'astratto perciò è sterile. E meglio sarebbe dire che è impossibile, se non si integra con quella logica che con la sua fecondità le dà vita e funzioni imprescindibili nell'effettivo pensiero.

9. Valore dell'immediato.

L'oggetto del pensiero è sterile; l'abbiamo detto: la creatura non crea. Pure, malgrado la sua sterilità, anzi grazie

alla sua sterilità, esso è coefficiente di vitale importanza nella generazione eterna del pensiero pensante e creatore: poichè in esso, così sterile, chiuso in sè, determinato, fermo, saldo come diamante, si specchia l'Io, e specchiandovisi vive ed è Io. Guai se l'oggetto stesso, come tale, avesse la mobilità e la vita eternamente inquieta dell'Io! Non ci sarebbe Io, e ogni realtà insieme con questo sprofonderebbe nell'abisso senza fondo del nulla.

Il pensiero vive abbracciandosi alla colonna adamantina del vero: e ha bisogno di essa come di sostegno affatto indispensabile. Eterno inquieto, non turbina nel suo astratto movimento (che non sarebbe tale, anzi l'opposto), ma fluisce e s'incorpora in una quiete eterna. Eterno insoddisfatto, vagheggia sempre la sua creatura che è perfezione intera e interamente appagante.

Questa la nostra vita: anche il vero, che dia la gioia di un istante nella rapida vicenda nel nostro spirito (e il vero in fondo è sempre quello di un istante) lo cogliamo, appena ci sfiori l'animo, e lo abbracciamo come la vita stessa del nostro spirito, verità che è verità assoluta, valore che nessuno potrà contestare, universale e quindi librantesi nell'aer puro del cielo eterno. Nell'istante, ecco, l'istante si ferma: esso non è istante fugace, e splende e riempie di luce tutta l'anima, infinitamente. Ogni nuovo pensiero a cui ci s'affacci, è un nuovo orizzonte, e l'anima vi riposa pensandolo nell'infinito. E insomma tutto quello che ci splende innanzi, è e non diviene, sta e non si muove. E se la sua luce si spegne, ne sottentra un'altra; e l'oggetto è lì, fermo, sempre. È logo astratto.

Praeterit figura huius mundi, dice nell'ora della tristezza l'Apostolo: ma non c'è pessimismo che possa far passare il mondo, che è l'oggetto, quel che pensiamo e in cui ci affisiamo (appunto, il logo astratto), con tanto vertiginosa rapidità, che non sia questo mondo: questo mondo, che ci sta innanzi, e che noi pensiamo rappresentandocelo in qualche modo e definendolo, e chiudendolo così nel circolo del nostro concetto pessimistico. Tutto che si pensi, si ferma; e

non si può pensare se non come fermo, identico a sè, mediato, ma dentro certi termini, e in questi termini chiuso rigidamente, incapace di sviluppo, e però, in definitiva, immediato.

10. Unità del logo astratto e del logo concreto.

Sottraete il logo astratto al suo nesso col logo concreto, e avrete l'antica logica dell'essere, che non è spirito. Rannodate il primo logo al secondo, e avrete una logica assoluta, che non nega nè l'astratto pel concreto, nè il concreto per l'astratto; ed è perciò la logica del vero concreto, lo spirito. La logica dell'essere conosce solo il logo astratto; la logica dello spirito alloga l'astratto nel concreto, e facendo scaturire l'identico dal diverso, la fermezza del pensato dal movimento del pensare, non ha bisogno di trascendere lo spirito e la sua storia per attingere quella verità, a cui tutti gli uomini hanno sempre aspirato e aspireranno sempre, oggettiva e immobile. Scopo delle seguenti ricerche sarà di dare all'uomo ferma e tranquilla fiducia nella obiettiva saldezza del suo stesso pensiero, e del mondo che così, anche senza saperlo, egli crea col suo potere profondo.

Capitolo III

SUPERAMENTO DEL LOGO ASTRATTO

1. Il logo astratto come processo esaurito.

Il logo astratto ha, come s'è veduto, natura circolare. La sua logicità è riflessione. Il concetto, in cui la sua logicità si spiega, non è concetto senza essere giudizio, nè giudizio senz'essere sillogismo, e in generale sistema. Ma giudizio è ritorno dal concetto a se stesso attraverso la sua interna mediazione; e così il sillogismo è mediazione del giudizio dentro di se medesimo, per cui il giudizio non si possiede come verità, nel suo valore logico, se non si riflette su se stesso, e non si allontana da sè per ritornare a sè e chiudersi in se stesso. Così, parimenti, il sistema è enciclopedia, pensiero identico a sè in quanto, riflettendosi e mediandosi internamente, circola attraverso tutte le parti in cui si articola. Sicchè infine il concetto, nucleo del logo astratto, è sistema, il quale non si può non concepire come processo, ma si concepisce e non si può non concepire come processo esaurito.

Assolutamente esaurito, non semplicemente arrestato. Un movimento rettilineo che si allontani da un punto determinato per una certa direzione si può rappresentare come di fatto arrestato a un punto determinato della retta che segni quella direzione; ma poichè la retta è indefinita, lo stesso punto, a cui tale movimento cessa, non si può rappresentare se non come seguito da un numero indefinito di altri punti, che il movimento stesso potrebbe raggiungere. E questa possibilità è continuazione ideale del movimento. Ma un movimento circolare che si consideri cominciato da un punto de-

terminato non può pensarsi che continui o possa continuare oltre lo stesso punto iniziale, che, percorrendo la circonferenza, esso necessariamente raggiunge. E se continua, esso non potrà essere che una semplice ripetizione di se stesso.

Tale appunto il movimento del logo nel concetto che si dilata, per la legge logica che gli è immanente, in giudizio, sillogismo, sistema: un movimento che si chiude e conchiude: e che non può perdurare altrimenti che come ripetizione. E più precisamente: può perdurare soggettivamente nel pensiero che si distacca da esso, gli si contrappone e lo considera come trascendente la sua soggettiva attività; ma può perdurare soggettivamente nella tradizione (come questa volgarmente s'intende, quasi trasmissione di un pensiero che si trasmetta senza mutare) in quanto oggettivamente è cessato, precipitando nella immobilità del vero che non tramonta attraverso il travaglio del pensiero umano, ma lo illumina dall'alto del cielo immoto.

2. Il logo astratto nella storia.

Questa circolarità del logo astratto è una legge essenziale del pensiero in quanto nel pensiero si attua tutta la vita dello spirito. Che se noi ci fermiamo a distinguere dal pensiero forme astratte e inattuali dello spirito, — che diventano reali in modo concreto e storico integrandosi nel pensiero, — noi non riusciamo a realizzare nessuna di queste forme altrimenti che attraverso la circolarità del logo astratto.

Non parlo della storia, che è la concretezza dello stesso pensiero: la quale, in tutte le sue determinazioni, è concepibile come conoscenza di una certa realtà; la quale, a sua volta, non si può conoscere se non in forma concettuale, giacchè come semplice « essere », nel significato parmenideo o presocratico, sfuggirebbe affatto all'ambito del soggetto, e si porrebbe nella sua astratta oggettività come del tutto inconoscibile. Ma il concetto, quale che sia, e comunque raggiunto, della realtà storica, è un concetto che diventa, via via che si determina, la verità storica, in quanto circolare:

coerente, logico, come tutti dicono; cioè sistemato in modo che tutte le singole parti si tengano insieme formando un'unità, da cui tutte dipendono; e sistemato a questo modo, perchè organismo chiuso in se stesso e conchiuso, a cui nulla si può aggiungere da fuori e da cui nulla si può togliere salvo che per un atto d'arbitrio e una vera e propria manomissione della realtà della verità storica.

Senza questa coscienza della circolarità del suo oggetto, lo storico smarrirebbe quella sua norma fondamentale di giudizio, che si dice il senso storico; per cui lo storico non si confonde col poeta. Così, se si considera quella determinazione speciale della funzione storica, che è la critica artistica, se si vuole conoscere la poesia di Dante (chè non è altro l'ufficio della critica), noi dobbiamo cominciare dall'assumere verso di essa, e dal mantenere poi ad ogni grado del nostro studio, tale atteggiamento spirituale, per cui questa realtà, a cui ci rivolgiamo, sia un concetto, e quindi un pensiero circolare: qualche cosa di pensabile come un sistema già chiuso, norma del nostro pensare. Non già che effettivamente questa norma preesista al nostro pensare. Ormai quest'equivoco dovrebbe essere eliminato definitivamente, dopo tutto ciò che si è detto per mettere nella più chiara luce l'assurdità d'un tal presupposto [1]. Ma questa norma nasce nel nostro pensare come preesistente al nostro pensare: preesistente perchè noi la generiamo come concetto, che non è concetto se non per quella circolarità, che s'è detta.

3. Il logo astratto nella poesia.

Ma, a prescindere dalla storia e dalla filosofia, tutto ciò che da noi realmente si pensi, è allo stesso modo concetto, e quindi circolare. Il poeta trae dal suo animo, dal suo cuore il suo mondo: perciò la sua arte è essenzialmente lirica; e in lui non cerchiamo la verità, ma la bellezza, o una

---

[1] *Sistema*, I, parte I.

verità, che non è verità logica, ma estetica. Ebbene, questo che egli trae dal suo interno, in tanto davvero lo trae, in quanto lo pensa, o, se si vuole, intuisce (parole differenti che non corrispondono a concetti diversi); e lo intuisce in conseguenza di quella costruzione spirituale, che è la sua opera d'arte. Ma tale costruzione è possibile in quanto egli comincia dall'assumere e via via mantenere verso l'oggetto che è il suo fantasma e il suo mondo, quel tale atteggiamento che lo storico assume verso la realtà storica: e quel mondo perciò gli apparisce cosa viva e reale, che ha la sua vita, a cui egli, il poeta, deve piegarsi, e che non può arbitrariamente toccare e menomamente modificare. Una vita che è circolo, una logica: la logica del concetto che è l'ispirazione del poeta, alla quale egli non si sottrarrà mai impunemente. E il poeta diventa come prigioniero dei suoi stessi fantasmi, che lo attraggono a sè, e lo assorbono in guisa da non permettergli distrazione, e da non dargli pace finchè egli non abbia tutta percorsa quella linea che tornando al suo principio si chiuderà in se stessa, e sarà l'opera d'arte nel suo organismo, nella relazione reciproca di tutte le sue parti, nella sua unità e identità riflessa di sè con se stessa. Quella identità che sarà poi il presupposto del critico.

4. Il logo astratto nelle scienze.

E le matematiche? e le scienze naturali? Esse costruiscono il loro oggetto: ma un oggetto, in cui il soggetto non si riconosce; e che perciò oppongono alla propria attività costruttiva, e quindi lo presuppongono: e parlano perciò sempre di « scoperte ». Ossia, si rappresentano il sistema di verità, che esse costruiscono, come quel sistema di cui la parte già conosciuta è così intrinsecamente connessa col resto, che anche questo, ancorchè ignoto, ci sia già, quasi testa di antica statua che si vien rimettendo alla luce, ma se ne sono scoperti soltanto gli arti ed il tronco: ci sia come già predeterminato nella totalità del sistema.

5. Il logo astratto nella religione.

Ma la religione è la funzione spirituale preminente per questo rispetto. Essa non è altra conoscenza che mistica: rapporto dello spirito con l'infinito: con l'oggetto il cui concetto è puro concetto, logo astratto. Il quale ha, per così dire, la massima astrattezza. Il pensiero si pone di fronte all'oggetto, prescindendo assolutamente da sè; e quindi rappresentando l'oggetto come infinito. Il suo oggetto intanto, dicasi pure oggetto di conoscenza immediata (rivelazione o mistico intuito o sentimento), è concetto. Comunque definito, anche come inconoscibile, la sua essenza, quello che esso è per lo spirito che lo afferma, è concetto che si riflette in sè, e però si media come giudizio, come sillogismo, come sistema. Dalla religione si sviluppa perciò la teologia. La quale non è altro che l'esplicazione d'un nucleo essenziale e perciò originario nella stessa religione. E la teologia è scienza degli attributi di Dio, in quanto questi attributi formano un sistema, la divina verità, il logo eterno, in sè determinato con legge ferrea; talchè ogni attributo è inseparabilmente congiunto col sistema, e il sistema a se stesso, nella sua ciclicità ideale, o riflessa intelligibilità che voglia dirsi.

Insomma, affacciarsi col pensiero alla realtà è vederla nel concetto, come concetto; quindi come circolo. Aspirare alla verità è desiderare di chiudersi in quel circolo.

6. Il desiderio del pensiero ciclico.

Il desiderio del circolo, così profondo nello spirito umano che si potrebbe dire la radice di tutta la sua vita, è quello che ci spinge su su pel monte, la cui vetta vediamo sempre illuminata dai raggi del sole: scienza, arte, religione, virtù, o comunque sia definita quella realtà che è a noi idea o ideale da realizzare; e che non possiamo altrimenti vedere che come una realtà determinata, rispondente cioè a un concetto. Il quale, se si arrivasse a possedere, ci libererebbe da questo assillo incessante che non ci concede mai tregua, e ci stimola,

ci spinge di continuo implacabilmente verso la cima, dove è la luce, e dove sarebbe perciò il pieno appagamento del nostro bisogno spirituale. Noi non possediamo il concetto, dicono sempre gli uomini a se medesimi: ma il concetto è lì, dov'è diretto il nostro cammino.

Avanti! Noi lo raggiungeremo; e quando saremo lassù, potremo dire davvero: *hic manebimus optime*. Lassù infatti si potrà (e dovrà) restare poichè nel concetto c'è un solo movimento del pensiero, il circolare.

7. Possesso immanente del pensiero ciclico.

Ma a questo desiderio, che prima sentì ed espresse con alto sentimento nostalgico il grande Platone, fa riscontro un altro sentimento non meno radicale e potente, su cui si regge e da cui è alimentata la nostra vita spirituale. La verità sì, quella verità circolare, dentro la quale lo spirito poserebbe, è di là da questo spirito che non posa mai, e la cui vita è eterna inquietudine. Pure, questo concetto di una verità a cui non si può che aspirare, non è pensabile se non come, esso stesso, una verità. E chi lo afferma, e volge gli occhi desiosi alla cima luminosa del monte, lo afferma con la fede invincibile di essere nella verità, e di esser tutto nell'intimo del suo essere, donde guarda a quella cima, e platonizza, e celebra in questo modo la potenza del pensiero, compenetrato dalla luce della verità.

Non si nega la cognizione se non affermandola; alla verità si aspira realizzandola. Il pensiero è circolo, sì, ma non può essere circolo in cui si aspiri a chiudersi e a fortificarsi, senza essere circolo in cui l'uomo già sia chiuso e forte della corazza del suo concetto. Donde lo stesso Platone ora indulge misticamente all'Amore di Diotima, che è aspirazione all'idea trascendente: ora, sicuro di sè, e della verità che è la sua forza, la torre ben munita e inespugnabile in cui egli s'è chiuso a difesa, si volge intorno a sorridere dei filosofi del movimento, come Protagora, la cui filosofia si muove anch'essa e non sta mai ferma. E se non sta ferma, non si

definisce, non si determina, non è un pensiero, che non sia un concetto, un sistema, una dottrina. Sorride, nell'incrollabile certezza della sua posizione, che è verità: e verità non desiderata, ma posseduta.

8. La contraddizione intrinseca al desiderio.

Desiderio e possesso, due corde che rendono suoni diversi, anzi opposti, eppure armonicamente consonanti, e reciprocamente complementari. Si desidera quello che non si possiede: ma si desidera *possedere* quello non si possiede. Il nuovo a cui si aspira, deve diventare vecchio come quello a cui non si aspira più, perchè già si possiede. Il tutto ci attira come identico a quella parte che abbiamo già ottenuta. Quindi la contraddizione intrinseca al desiderare, come aspirare del soggetto a un oggetto astratto, o naturalisticamente rappresentato: desiderio di una soddisfazione, che non può essere, per definizione, soddisfacente: perchè il nuovo è sempre un baratto del vecchio, e il tutto ha la natura stessa della parte; e il vecchio disgusta e la parte non appaga. Platone concepisce l'idea a cui aspira ad analogia di quella che presume di possedere: e ogni uomo trasporta nell'avvenire e sulla cima del monte, nella cui ascensione consuma la vita, quella stessa verità del cui possesso intanto egli vive. La verità che si vuole scoprire, si crede suscettibile di scoperta, cioè preesistente, come circolo chiuso, alla nostra cognizione, perchè la verità che noi conosciamo, la conosciamo proprio in questo modo: come circolo chiuso. Il mito della verità immaginata come circolo chiuso, a cui si debba aspirare, dipende insomma dal concetto della verità posseduta come logo astratto, o, più semplicemente, dal concetto astratto del logo astratto. Il concetto concreto di questo logo è la critica perentoria del carattere mitico della verità trascendente.

Capitolo IV

CONCRETEZZA DEL LOGO ASTRATTO

1. La doppia dissoluzione del logo astratto.

Il concetto concreto del logo astratto è il logo concreto in cui si dissolve quello astratto. Dissoluzione storica e dissoluzione ideale, che ci fa intendere quella storica, e in fondo è tutt'uno con essa.

La dissoluzione storica venne esposta nella prima parte di questa *Logica* [1], poichè la posizione da cui la nostra logica si costruisce fu dimostrata come la conseguenza necessaria dello svolgimento storico della logica. La quale prende le mosse dal concetto del logo come logo concreto. E vi mette capo, perchè la logica stessa del pensiero trae il pensiero a superare la vecchia posizione e a sottrarsi al concetto, a cui s'arrestava da prima, di una verità norma al pensiero perchè da questo presupposta. Ora questa logica risorge dal seno del pensiero come pensiero del logo astratto; risorge per sollevare questo logo alla sua propria concretezza.

2. Astrattezza della logica dell'astratto.

In conclusione, una logica del logo astratto, come quella da noi formulata, inchioderebbe il pensiero allo stesso trascendente presupposto dalla logica platonico-aristotelica, se non avesse coscienza dell'astrattezza del suo logo, e della conseguente necessità di superarlo. E se la trascendenza del logo platonico-aristotelico, è il principio dello scet-

---

[1] *Sistema*, I², 151 ss.

ticismo in cui lungamente si dibattè la filosofia posteriore condannando il pensiero a rinunziare alla verità che egli possa costruire a se stesso per contentarsi di una verità immediata la conseguenza della nostra Logica del logo astratto, così rigorosa, così scheletrica, sarebbe anche più desolante.

La nostra Logica del logo astratto, in sè considerata e astratta a sua volta dalla logica del concreto a cui è grado, in ciò si distingue dalla logica aristotelica: che questa fantasticamente e in contraddizione col suo principio, ammetteva una molteplicità attraverso il quale s'illudeva che potesse spaziare il pensiero logico, laddove la nostra logica assorbe ogni molteplicità nella più rigida unità. La vecchia logica si sforzava d'intendere il giudizio come rapporto tra due concetti; il sillogismo come rapporto tra tre giudizi, o tre concetti; e la scienza come catena indefinita di sillogismi, in cui il numero degli anelli triadici poteva prodursi fino all'individuo, a quell'*omnimode determinatum*, che è diviso dai principii per una via effettivamente prolungabile all'infinito. Sicchè il pensiero poteva illudersi di avere modo di muovere attraverso le differenze di concetti diversi l'uno dall'altro. Ma la nostra Logica toglie questa illusione, e non riconosce altri concetti sistemabili che quelli i quali sono realmente un concetto unico. Sicchè il concetto non è per noi l'elemento, ma il tutto; in guisa che determinare un concetto è determinare tutto il determinabile. Quindi o ammettere che sia già noto immediatamente, o che non si possa conoscere mai. Mediato in se stesso, immediato per noi che lo dobbiamo conoscere. E se conoscere è mediare, esso è inconoscibile, assolutamente inconoscibile. Conoscibile dommaticamente, cioè per un atto di fede, che ci faccia prescindere affatto dal pensiero, e accogliere così in blocco il concetto nella sua struttura già sviluppata e solidificata.

3. Superamento dell'astrattezza della logica dell'astratto.

Tutto ciò, ripeto, se noi non si avesse coscienza dell'astrattezza del logo astratto. Ma la filosofia in ciò si distingue dalla

religione: nella consapevolezza del carattere astratto di quell'oggetto, che anche lei non può non rappresentarsi religiosamente, in modo cioè astrattamente obbiettivo. La logica dell'astratto è nata infatti storicamente, e nasce eternamente, se così ci è consentito di esprimerci, in quella situazione dello spirito, nella quale questo non ha acquistato coscienza di sè, e non vede perciò l'astrattezza dell'astratto, e lo scambia pel concreto. Situazione naturalistica, in cui il reale è presupposto dello spirito. Situazione, a cui lo spirito è destinato a sottrarsi: e vi si sottrae all'infinito, in quanto già nell'atto stesso in cui crede di realizzarla, la supera, affermando non propriamente la natura, come gli pare, ma la propria conoscenza della natura; non il concetto, ma il suo concetto del concetto. La supera, perchè questo lo spirito fa nella stessa sua più ingenua posizione naturalistica od oggettivistica: e non c'è per esso fare che non sia saper di fare: sapere che diventerà sempre più chiaro, ma che non è mai ignorare, nè anche a principio.

4. Unità del logo astratto e del concreto.

Quando nello stesso idealismo trascendentale allo spirito che sa di fare si premette un fare irrigidito nel suo non sapere (Schelling); quando perfino nell'idealismo assoluto all'autocoscienza si manda innanzi un logo di cui lo spirito non giungerebbe ad aver coscienza, se questo logo per diventare spirito non si estraniasse da sè spiegandosi nell'esteriorità della natura, si rimane nel vecchio dualismo intellettualistico, che presuppone dentro alla stessa coscienza il proprio oggetto, come fare tuttavia inconsapevole. Il dualismo è oggi superato negando la distinzione e precedenza del fare al sapere dello spirito; e facendo consistere quell'attività onde lo spirito come autocreazione (Io) si realizza, nella coscienza di sè.

Orbene, il pensiero che costruisce quell'oggetto, che come tale non può essere al pensiero se non logo astratto, non lo costruisce in verità se non come il proprio oggetto; ossia

come quell'oggetto attraverso al quale egli stesso arriva ad avere coscienza di sè: in altri termini come quell'oggetto che esso pensa, e pensando il quale è pensiero, realizza se stesso, secondo diceva Cartesio, come sostanza pensante. O ancora: il pensiero non può aver coscienza del pensato se non in quanto ha coscienza del pensare in cui esso attualmente pensa quello che pensa.

5. Identità attraverso la differenza.

Il pensiero è pensiero di sè: perciò autocreazione, che è libertà; e quindi valore, verità. Ma per essere pensiero di sè, deve pensare; e per pensare deve porsi come oggetto di sè, e però come oggetto. Deve pensare qualcosa in cui riconoscerà se stesso, ma intanto non si riconosce. Deve rappresentarsi l'oggetto nell'alterità onde questo si pone di fronte al soggetto, ed è suo opposto. Se l'oggetto restasse opposto, quale da prima si presenta al soggetto, esso nella negazione assoluta d'ogni soggettività, nella sua pura irrelatività o solitudine resterebbe irraggiungibile all'attività del soggetto. E il soggetto potrebbe sprofondarvisi negando se stesso e immedesimandosi immediatamente col suo oggetto: e in ambedue i casi rinunziando al conoscere. Il quale è possibile per ciò che l'oggetto non solo si oppone al soggetto; e gli si oppone assolutamente, in guisa da farlo uscire dalla sua immediata soggettività; ma oltre ad opporsi, si riconcilia col soggetto, e concorre al suo divenire, onde il soggetto da soggetto immediato e particolare, si media ed universalizza, realizzandosi effettivamente come spirito (che non è immediatezza, bensì riflessione).

Questa riflessione importa non identità di sè con sè, ma identità mediante la differenza. Sicchè l'autocoscienza, al cui processo va ricondotto il logo astratto, per attingere la concretezza, storicità e positività della libertà non richiede soltanto l'identità dell'oggetto col soggetto del pensare, ma anche la differenza: la dura e rigida opposizione del pensare col pensato, del logo concreto col logo astratto. D'altra parte,

questa opposizione sarebbe essa stessa impensabile se non fosse l'opposizione di due termini opposti in quanto correlativi, ciascuno dei quali non può essere tanto opposto all'altro ed esclusivo, da non includere perciò una relazione essenziale all'altro, e da non contenere per tal modo l'altro dentro di sè. Così l'uomo si vede nello specchio, che vede in sè; e pure vede nella propria immagine quegli occhi con cui guarda la propria immagine.

6. Il circolo del logo concreto.

Il circolo del logo astratto si risolve pertanto nel circolo del logo concreto. Sistema il pensato, in quanto sistema il pensare. L'oggetto che è vero oggetto, il pensato che si pensa davvero, è pensiero consapevole di sè: pensiero di cui il pensante ha coscienza come di proprio pensiero; ond'egli si realizza come riflessione: uscire da sè per tornare a sè; perdersi, come ho detto altrove[1], per ritrovarsi: e quindi circolare. Ma non circolare per chiudersi una volta per sempre nel circolo. Perchè il circolo si chiude e il sistema si ribadisce come processo conchiuso nel logo astratto. Dove non si ha il pensiero come autocoscienza, ma il pensiero come l'altro dall'autocoscienza: non l'autodeterminazione, ma il determinato. Altro è il determinato, altro l'autodeterminantesi, che si determina attraverso il determinato. Il determinato, risultato della determinazione, è la negazione dell'atto determinante, in cui consiste il soggetto come autodeterminazione. Di guisa che il soggetto che apparisca a sè come già determinato, è superato dall'autocoscienza di cui è determinazione (autodeterminazione): diventa un oggetto che, come termine correlativo del soggetto, rimanda a qualche cosa di diverso da sè, che sarà il vero soggetto. La determinatezza circoscritta e finita del logo astratto, importa l'autodeterminazione infinita del logo concreto, e in essa ha la sua verità.

---

[1] *Discorsi di religione*, II e III.

E semplifichiamo. Quella storia che vive di logo astratto, presupponendo una verità storica alla storiografia, colloca e quasi puntualizza in un punto del tempo il fatto storico. La dottrina di Socrate, si dice, è quello che è. È chiusa dentro le barriere della sua storica determinatezza. Ma questa dottrina di Socrate noi realmente l'apprendiamo attraverso la formazione della nostra cultura, che è lo svolgimento della nostra personalità o, se si vuole, la storia della storiografia: la quale soltanto è in grado di attestare e garantire quella verità. La quale attraverso la storiografia diventa la verità di questa; da logo astratto si converte in logo concreto e trascende tosto i limiti angusti del tempo nel quale, come oggetto del nostro storico sapere, si rannicchia, e si estende, empiricamente parlando, nel tempo indefinito di quel processo senza fine che è la storiografia in perenne processo di formazione e, parlando filosoficamente, nell' infinità dell'eterno in cui spazia il pensiero.

7. Immanenza del logo astratto nel concreto.

La concretezza del logo astratto consiste, come s'è veduto [1], nella inerenza di esso nel logo concreto, cioè nel pensiero in atto. Ma questa inerenza non è da rappresentare con l'immaginazione quasi meccanica, morta e passiva appartenenza del contenuto al suo contenente, o dalla parte al tutto; bensì da pensare speculativamente come intrinseca generazione del risultato in cui termina un processo dinamico vivo.

Il logo astratto è l'oggetto in cui si rappresenta a sè il logo concreto: attuale perciò nell'attualità stessa del logo concreto. Fisso in sè, chiuso come processo esaurito, in questo suo essere, in cui il pensiero pensante lo contempla, esso non è originariamente e per se medesimo; ma entra in essere e si mantiene per virtù dell'atto pensante, come manifestazione di questa virtù, realizzazione di questo atto. Il quale perciò lo ha in sè, e può dirsi che lo contenga. Non lo con-

---

[1] Cfr. il Capitolo III.

tiene in una sorta di spazialità metaforica, o ideale che si voglia dire, ma nel suo processo vivente; così come un organo determinato e particolare d'un organismo naturale si nutre, e cioè è prodotto dalla vita complessiva del tutto, la cui interruzione è morte pure di quell'organo.

8. Significato di tale immanenza.

L'oggetto pertanto del pensiero è vivo della vita del pensiero. E però è esso stesso pensiero: è relazione come riflessione. Perciò la sua legge fondamentale è quel principio d'identità che s'è detto ($A = A$) come anche principio di non contraddizione e del terzo escluso. Lo avvertimmo a suo luogo [1].

La pensabilità del logo è condizionata dal sollevarsi dell'essere naturale, inconoscibile e ineffabile, a questa identità con se stesso che importa un dualizzarsi dell'essere in se medesimo, per ripiegarsi sopra di sè; che non è relazione, veduta da uno spettatore esterno, fra due termini in sè reciprocamente indifferenti, e quindi irrelativi, bensì piuttosto intrinseco autoriferimento dell'essere a se stesso.

Ma se l'oggetto stesso del pensiero è possibile soltanto come questa riflessione di sè sopra di sè che è pensiero, è esso possibile tuttavia come oggetto opposto al pensiero che lo pensa? Può cioè il logo astratto, nella sua essenza di essere pensabile, che è l'essenza del pensiero, mantenersi nella opposizione al logo concreto? O la stessa opposizione è intelligibile come risultato della identità tra l'astratto e il concreto, l'oggetto e il soggetto?

9. Soggettivismo del pensiero.

La risposta alla precedente domanda è nella storia della filosofia. La quale ha dimostrato che l'opposizione come tale è assurda.

---

[1] Cfr. vol. I, p. 182 ss.

E, si badi, non giova distinguere tra pensare e conoscere, pensare il possibile e pensare il reale. Una tale distinzione è estranea, come s'è veduto a proposito del principio di ragion sufficiente [1], alla logica. Il pensabile, se è veramente pensato come pensabile, è reale. Nè invero c'è altra via per accorgersi dell'irrealtà dei nostri pensieri, che quella per la quale pensiamo, e pensando ci avvediamo e accertiamo che quei tali pensieri non sono effettivamente pensabili, poichè contraddicono ad altri nostri pensieri Orbene, l'oggetto del pensiero, o della conoscenza che si dica, ha cominciato nella storia della filosofia a provare la propria pensabilità, come pensabilità di ciò che è reale, quando con Cartesio si vide che esso non poteva intendersi altrimenti che identico al soggetto che lo pensa. Lì è la radice d'ogni certezza: *cogito, ergo sum; Deus cogitatur, ergo est.* E insomma *esse = cogitatio.* Appena infatti si postuli l'essere fuori del pensiero, esso diventa essere naturale, quindi irriflesso, immediato, e cessa di essere pensabile; cioè, rende assurdo il postulato stesso; e il pensiero piomba nello scetticismo. Diventa essere naturale e immediato, ancorchè in se medesimo supposto mediato. Così abbiamo visto che il principio d'identità non ha valore logico se non si sviluppa nel principio di non contraddizione e infine in quello del terzo escluso, che soddisfano appunto cotesto bisogno del pensare logico, di vincere l'immediatezza dello stesso mediato la cui mediazione sia conchiusa.

Nè la *cogitatio* cartesiana può prendersi come pensiero obbiettivo, o divino, trascendente il pensiero attuale. Giacchè appena dal soggettivismo iniziale (*cogito, ergo sum*) la filosofia moderna passa all'astratto razionalismo metafisico, con cui essa ritorna all'intuizione platonica, cade sotto la critica dell'empirismo, che riafferma il diritto del soggetto e non ha più modo di vincere la scepsi. La soluzione del problema è additata dall'idealismo trascendentale, che risolve o tende a risolvere ogni pensiero che abbia valore pel sôggetto, nella

[1] Vol. I, p. 199.

stessa attività del soggetto. Niente si pensa se non come determinazione dell'Io penso. Che è la grande scoperta di Kant.

10. Idealismo trascendentale.

Un nuovo orizzonte si aprì per quella scoperta innanzi al pensiero umano: e il filosofo di Koenigsberg, pur non avendo chiara coscienza delle conseguenze che la sua rivoluzione speculativa doveva portare in tutte le idee degli uomini, ebbe tuttavia un sentore di questa rivoluzione quando paragonò la sua dottrina a quella con cui Copernico aveva capovolto il sistema del mondo solare. Il mondo infatti, quale noi lo vediamo e conosciamo nell'esperienza, il mondo reale a cui si lega la nostra vita e l'animo nostro, questo saldo mondo in cui siamo nati noi e con noi convivono le persone a noi care, in cui abbiamo continuamente una missione da compiere, una fatica da sostenere, un nemico da vincere, una gioia da conquistare, questo stesso mondo si svelò come piantato in « noi » che lo pensiamo. Non nella nostra piccola persona empirica, e tanto meno nel nostro miserabile cervello; l'una e l'altro non raffigurabili fuori di questo stesso mondo che è il prodotto dell'attività costruttiva della nostra esperienza, laddove il « noi », anzi che il prodotto, è il germe o principio di cotesta attività. La quale deve essere, secondo Kant, tempo e spazio (cioè, propriamente, attività spazializzatrice e perciò pure temporalizzante) [1] affinchè innanzi a noi il mondo si possa presentare come sistema di fenomeni spaziali e temporali; e dev'essere intelletto giudicante secondo le sue proprie categorie affinchè questo sistema dei fenomeni sia a noi reso intelligibile da tutti i giudizi, con cui veniamo ognora pensando l'oggetto della nostra esperienza; ma dev'essere, prima di tutto, Io, unità originaria di appercezione, perchè spazio e tempo e categorie non potrebbero mai dar luogo all'unità dell'esperienza, in cui

---

[1] Cfr. *Teoria generale dello spirito*, 3a ed., p. 98 ss.

soltanto è possibile rappresentarsi il mondo col suo ordine e magari col suo disordine, ma pur sempre compatto nel sistema delle relazioni colleganti tra loro tutte le parti, se non avessero il loro centro e la loro origine nell'unità del soggetto pensante, immanente, come identico e sempre quello, in tutti i momenti dell'opera costruttiva dell'esperienza. Così, per Kant, c'è sì il mondo; ma come albero che tragga i suoi succhi vitali e l'energia di tutto il suo essere da questa radice che è l'unità trascendentale dell'Io: onnipresente e pure inosservato universalmente dagli uomini intenti a guardare questo grande albero del mondo che stende alto pel cielo i suoi rami, e a spiare tra le sue fronde i dolci pomi onde sono eternamente affamati.

Trascendentale, perchè distinto da ogni esperienza, ma non come qualche cosa di trascendente: che anzi è immanente all'esperienza, in cui si attua il suo nativo vigore e la sua segreta potenza. Trascende cioè l'esperienza empiricamente concepita; ma non trascende l'esperienza stessa concepita speculativamente come esperienza non data, non già bella e fatta, bensì viva di quella sola vita che può avere, sgorgante appunto dalla sorgente perpetua dell'Io. E però è identica con questa esperienza.

11. Formalismo assoluto.

Kant non vide chiaramente tutto il significato della sua scoperta. Il suo Io trascendentale, energia originaria produttiva dell'esperienza, e in questa del mondo fenomenico, il solo Io di cui si possa criticamente, cioè ragionevolmente parlare, non è Io assolutamente trascendentale. In generale, la forma, in cui Kant fa consistere l'elemento trascendentale o puro (in opposizione all'empirico), non è forma assoluta. E di qui tutti i difetti del criticismo e dei sistemi idealistici che si sforzarono in seguito di pensare con tutto rigore il concetto della realtà trascendentale.

La forma dell'esperienza suppone per Kant una materia da formare: dati forniti all'attività elaboratrice elementare

dallo spirito in quanto recettività, e che nello spirito non sembrano intelligibili se non in conseguenza di un principio esterno, di qualche cosa che eserciti non si sa quale azione sullo spirito stesso. È vero che questa azione non è pensabile altrimenti che come causalità; e la causalità non è per Kant rapporto realisticamente pensabile nella realtà, come in questo caso, tra la realtà estra-soggettiva esterna e lo spirito come recettività sensitiva. Ma, ad ogni modo, per lui come per tanti ancora oggi, incapaci di trarre alle sue conseguenze necessarie il principio dell'idealismo trascendentale, se c'è qualche cosa d'immediato nello spirito, una modificazione o un modo di essere, di cui non si trova dentro di esso il principio, questo principio bisogna cercare in un essere, che si penserà quantunque inconoscibile, il famoso noumeno: base ferma all'oggettività della conoscenza: prodotto soggettivo rispetto alla forma, ma non rispetto alla materia.

In quali difficoltà si venga ad avvolgere un fenomenismo a metà come questo, che mentre circoscrive tutto il reale, che è tutto il pensabile, alla sfera di ciò che apparisce al soggetto, s'argomenta di poter saltare fuori di questa sfera, per mettere una volta il piede sul terreno solido, non è il caso questo di dire. È ovvio che il preteso noumeno, reale di una realtà indipendente dall'attività del soggetto, non sarebbe pensabile senza quest'attività: la quale ha bisogno di negare dal contenuto positivo dell'esperienza tutte le determinazioni conosciute o conoscibili per raggiungerlo; e lo raggiunge perciò in forza di quella negatività che è sua funzione affatto soggettiva.

Ma quel che ci preme qui avvertire è l'origine di questa esigenza, a cui Kant con tutti i realisti obbedisce quando al fenomeno sottopone il noumeno: che è per lui come dire, alla forma la materia. Ciò che egli intende a spiegare per mezzo del suo presupposto è la immediatezza della sensazione, in cui l'animo sarebbe ancora al di qua dell'esercizio della sua energia produttiva: semplice passività, che si suppone quindi modificata dall'esterno. Tale immediatezza si assume pertanto come contenuto attuale della sintesi di materia e forma in

cui l'atto dell'esperienza consiste (in quanto intuizione empirica); perchè come tale le stessa sensazione, immediata come sensazione, sarebbe invece, come contenuto dell'intuizione, mediata dall'attività intuitiva: sarebbe oggetto prodotto dall'interno atto spirituale. La sensazione è assolutamente immediata, dato, fatto naturale, non producibile dall'energia dello spirito solo in quanto, astratta che sia, essa si considera separatamente dalla forma da cui s'è trovata investita: come quel contenuto *cieco*, al dire di Kant, che precede la sintesi destinata ad illuminarla; e che corrisponde alla forma *vuota*, anch'essa anteriore alla sintesi destinata a riempirla.

Ora questa posizione naturalisticamente immediata della materia dell'intuizione e, in generale, dell'esperienza è una contraddizione al principio fondamentale dell'idealismo trascendentale, che è la sintesi a priori. La quale può essere davvero a priori solo in quanto non presuppone i suoi elementi, ma li genera da un'unità originaria, che nel suo processo genera l'immediato attraverso la mediazione. Noi nell'esperienza ci troviamo bensì alla presenza dell'immediato, del fatto, del dato: ma ci troviamo alla sua presenza soltanto in virtù dell'esperienza. Per guisa che, soppressa l'esperienza, vien pure soppresso il dato. E lo stesso dato è dunque un prodotto, e dato allo spirito dallo spirito stesso. Almeno, il dato nella sua concreta attualità: quel dato cioè di cui il dato intravvisto come anteriore alla sintesi è una proiezione postuma dell'intelletto, che sottoponga ad analisi la sintesi a priori dell'esperienza, e ne discerna di qua e di là gli elementi costitutivi.

Il soggetto che intuisce (spazializza, temporalizza) il dato sensibile, non sta di contro al soggetto che subisce la sensazione. Sentire veramente è intuire una sensazione: quel proprio modo di essere che è sensazione solo in conseguenza dell'intuizione, per cui il soggetto, riflettendosi in se stesso, si pone effettivamente come soggetto. Poichè essere, diventare soggetto questo è: non essere soltanto, ma intuirsi nel proprio essere. Non essere, ma riflettersi: ed essere nella riflessione su se stesso, da cui nasce appunto il Sè, l'Io.

In conclusione, il principio stesso dell'idealismo trascendentale, per cui l'esperienza come fatto si risolve nell'atto che genera questo fatto dell'esperienza, e la cognizione non è più un rispecchiarsi della realtà nello spirito, ma una produzione dell'attività originaria dello stesso spirito presupposta da ogni realtà che si conosca o s'immagini, cotesto principio, distinguendo nella conoscenza una forma e una materia, e la forma facendo consistere nell'attività per cui la materia è tale, conduceva necessariamente a dedurre la materia dalla forma; e però a materializzare del tutto l'oggetto del conoscere.

12. L'*aut-aut* della materia e della forma.

Prima infatti della scoperta del principio trascendentale s'era pure parlato di forma e di materia del conoscere. E basti ricordare, non dico Democrito e Protagora e gli Accademici e quanti altri fecero notare la parte del soggetto nella formazione della verità conosciuta, ma la dottrina scolastica, in cui si fissò nella sua forma classica la teoria realistica della cognizione; la quale dottrina poteva pure ammettere, che *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Ma in realtà sempre, prima di Kant, la concezione del conoscere era stata rigidamente materialistica: aveva ridotto tutto il conoscere alla sua materia, di cui la forma era stata un modo, un accidente, un particolare. Quando si confronta Protagora a Kant, si dà a divedere di non aver ancora avuto il minimo sentore del significato della forma trascendentale di Kant. E per accorgersi dell'abisso che separa il soggettivismo kantiano dall'antropometrismo (che, certo, è pure soggettivismo) dell'Abderita, basta osservare che l'uomo misura di costui è esso stesso un oggetto, parte di quella natura atomisticamente concepita il cui movimento genererebbe la cognizione; laddove il soggetto kantiano si oppone ad ogni oggetto, naturale o no, come il principio produttivo di tutti gli oggetti del pensiero. Così il *modus recipientis* degli scolastici è la soggettività del soggetto empirico, oggetto esso stesso della

cognizione, materia di osservazione e di esperienza. E in fine ogni conoscenza vera non si commisura al *modus recipientis*, variabile e particolare, ma a quell'*universale*, che non è *post rem*, se non è prima *in re*, anzi ancora prima *ante rem*. E la cognizione ha valore in quanto non è prodotto del soggetto, anzi esclude da sè ogni oggettività, e nel soggetto si trova per accessione che avvenga per sua propria virtù, immediatamente.

Quindi vera e propria forma, nel senso kantiano, nella cognizione non c'è. Aprioristi ed empiristi convengono nel negare che il soggetto possa cavare dal proprio seno un grano di verità mediante il suo stesso lavoro. Ecco Platone, che inventa le idee innate e l'anamnèsi per garentire le idee da ogni ombra di soggettività; e l'innatismo è negazione dell'autonomia del soggetto nel possesso del vero, e però posizione immediata di questo vero, come immagine che si riflette nello specchio. Ecco Aristotele, che nega l'innatismo e deduce dal processo dell'esperienza la conoscenza dell'universale: ma attraverso le specie sensibili e le intelligibili riduce anch'esso la parte del soggetto a un semplice rispecchiamento della materia della cognizione preesistente alla cognizione. In verità, ammessa una materia, come tale, antecedente alla cognizione, questa non può concepirsi quale cognizione vera se non in quanto si spogli di ogni forma sua per adeguarsi precisamente e immedesimarsi con quella preesistente materia.

Viceversa, quando con l'idealismo trascendentale sorge il vero concetto della forma, la materia è destinata a dissolversi nella forma. La quale è forma in quanto è, non coefficiente o completamento meccanico della materia, bensì principio attivo e produttivo della esperienza, in cui la cognizione ritrova la propria materia. La quale c'è bensì di fronte alla forma, ma come contenuto dell'esperienza; e questa non c'è se non come effetto della forma. Che se, oltre alla materia inerente all'esperienza, se ne ammetta una antecedente, che condizioni l'attività della forma, allora questa forma, collocata per tal modo accanto alla materia in un mondo in cui dovrà

poi intervenire e spiegarsi l'attività della forma produttiva dell'effettiva esperienza, a cui l'altra materia sarà inerente, non potrà più valere essa come la forma trascendentale nel suo proprio valore. Allora il pensiero tornerà a pensare la realtà in due piani: in uno dei quali sarà il mondo solo — semplice materia di conoscenza, senza forma; e in questo mondo il futuro oggetto e il futuro soggetto, accomunati nella comune natura di oggetti del pensiero; e nell'altro ci sarà poi la cognizione come rapporto fra i due termini, soggetto e oggetto. E così si ritorna a Protagora, e all'antico materialismo.

Sicchè tra la cognizione tutta materia e la cognizione tutta forma *tertium non datur*.

13. Immaterialità del mondo.

Qui è la critica profonda d'ogni materialismo: critica che direi non teoretica, ma pratica. Poichè pensare il mondo come materiale, nella sua opposizione estrema allo spirito che lo pensa, ma pensarlo davvero, energicamente, rigorosamente e consapevolmente, è già vederselo svanire innanzi come mondo materiale per risolversi senza residuo non in un mondo pensato, bensì nello stesso atto o processo di pensare. Qui non occorrono dimostrazioni argomentative, di quelle che in verità non hanno mai avuto forza di convincere se non i già convinti. Qui si tratta di realizzare col pensiero quella realtà tutta spirituale, da cui il materialista può bensì torcere lo sguardo, ma in quanto non pensa, contento a quella *philosophia pigrorum*, che è poi la incoscienza del proprio pensiero.

L'esperienza immanente della nostra vita quotidiana ci attesta pure a gran voce la verità dell'assoluto formalismo. Per cui non è da dire che il mondo da noi conosciuto e per noi reale presupponga l'atto del pensare come condizione del proprio essere; ma addirittura che tutto il suo essere reale sia in quell'atto del pensare. Ogni lettore di poesia sa bene che, quando abbia la fortuna d'incontrarvisi, la poesia egli non la trova materialmente nel libro: non dico già stampata

nel libro, ma nè anche lì obbiettivamente esistente in tutti i gradi della sua idealità per modo che possa bastare aprirvi sopra a un tratto gli occhi e l'animo per accoglierla dentro. Sa che soltanto vincendo l'opposizione dell'oggetto a se stesso, e pervenendo a tale situazione di spirito che la poesia stessa del libro ne sprizzi e sgorghi spontanea come da natural fonte, allora gli è possibile vedere e sentire e gustare la poesia: immedesimando in guisa il mondo poetico con quello che si sviluppa dal lavorio interno all'animo commosso, che egli dimentichi non pure il libro che ha innanzi, e il luogo dove col libro si trova, e il tempo con cui egli stesso cronologicamente fa sistema con l'autore della poesia, e ogni realtà estranea a questa vita fantastica che gli pulsa interiormente in un aere senza tempo tinto. Il poeta, è stato detto, si dimentica nel suo mondo. Ma deve pure dimenticarvisi chi voglia partecipare alla gioia del poeta con la contemplazione di quel mondo luminoso, che non preesisteva già oggettivamente all'attività creatrice dell'artista, nè veramente preesiste a quella di chi legge la sua poesia. Ora questo dimenticarsi non è propriamente risoluzione del soggetto nell'oggetto, anzi, al contrario, completo assorbimento della materiale realtà dell'universo nell'attività del soggetto.

Ma, se non c'è poesia che porga una materia alla nostra attività fantastica, c'è forse forma di esperienza o di pensiero che ci ponga innanzi immediatamente una natura, un cielo, un mare, una montagna, una società, un uomo, un'epoca storica o un avvenimento nella sua essenza? C'è nulla che da noi si possa conoscere comunque, e magari soltanto percepire, avvertire, scorgere, senza un nostro processo spirituale, di cui l'oggetto in quanto tale possa essere il prodotto, e il cui prodursi pertanto non coincida, nei vari momenti del suo svolgimento, col progressivo sviluppo del nostro spirito? È forse la stessa montagna quella che conosce il valligiano che ne guarda tranquillamente la vetta fulgente ai raggi del sole e quella che ha imparato a conoscere dalla valle alla vetta l'alpinista, facendone l'ascensione? È la stessa storia quella che ha imparucchiato dai cenni sconnessi di un ma-

nualetto scolastico un distratto fanciullo e quella che dentro gli stessi confini di spazio e di tempo ha faticosamente costruito lo storico? Risorge bensì in tutte le menti la realtà storica con determinazioni cronologiche e geografiche, per cui l'uomo che se la rappresenta colloca se stesso fuori degli avvenimenti a maggiore o minor distanza nel tempo e nello spazio. Ma tutta questa prospettiva complessa, in cui fatti e personaggi storici coesistono insieme con lui, non solo è tutta quanta dentro il suo pensiero, ma vi si costruisce e sviluppa, punto per punto, mercè l'energia viva di questo pensiero. Sicchè, a ben considerare, non è (lo avvertì Spinoza) *pictura in tabula*, ma *ipsum concipere*: lo stesso pensiero in atto.

La vita dello spirito, in questo senso, è sempre una distrazione, un rapimento, un'estasi. Poichè sempre è distratto (distratto da quando astrattamente può dirsi esista e sia magari importante universalmente, ma non rientra nel campo degli attuali interessi del soggetto) chi fortemente è intento al proprio lavoro, all'oggetto del proprio pensiero, non potendolo aver presente nella ricchezza e determinatezza de' suoi particolari senza costruirlo e ricostruirlo di continuo con l'atto del suo proprio pensiero. E l'oggetto di questo, concentrando, raccogliendo in sè e impegnando tutte le forze del soggetto, lo rapisce e distoglie da ogni altro studio ed esperienza, generando una specie d'estasi, in cui il soggetto pare sia uscito fuori di sè e non abbia più di sè coscienza, perchè non ha occhi per ciò che all'osservazione altrui apparisce atto a suscitare il suo interesse e attrarre e scuotere la sua personalità. Egli è tutto nel suo oggetto in quanto il suo oggetto è tutto lui. Infinito l'oggetto, e però non superabile, nè completabile, poichè infinito sempre il pensiero nell'ambito della coscienza che esso realizza.

Il mondo materiale, dunque, esiste, sì, ma in quanto pensandosi viene smaterializzato, e risoluto tutto nella vita dello spirito.

Capitolo V

IL DIALETTISMO

1. Legge fondamentale del logo concreto.

Ora siamo in grado di rispondere sicuramente alla domanda propostaci [1], se l'opposizione necessaria al pensiero logico tra logo astratto e concreto fosse da intendere come opposizione originaria, ovvero piuttosto come risultato dell'identità tra logo concreto ed astratto. Non solo l'essere (logo astratto) è pensiero; ma è pensiero che è materia di pensiero (pensiero pensato) in quanto è forma: pensiero trascendentale, o pensiero pensante: atto, logo concreto. L'essere è pensiero; e perciò pensabile; ma è pensabile in quanto Io. Non l'io empiricamente conosciuto, ma quell'Io, per cui si può conoscere qualunque oggetto, compreso l'io come uno degli oggetti, di cui consta l'esperienza.

Il pensiero logico, in quanto logo astratto, è, come sappiamo, fondamentalmente: $A = A$. Orbene, questo pensiero così pensabile come materia del pensare, dal punto di vista trascendentale, che guarda all'interno processo generativo d'ogni materia del pensare, è Io = Io; o meglio Io = non-Io.

Questa la legge fondamentale del logo concreto. La quale si distingue dalla legge fondamentale del logo astratto perchè questa, come principio d'identità, esprime l'identità del pensiero differenziato, laddove la nuova legge, di cui ora dobbiamo occuparci, esprime la differenza del pensiero identico; e non è la correzione, ma piuttosto la integrazione o l'in-

---

[1] Cap. IV, § 8.

veramento della prima. Dicendo infatti $A = A$ si suppone la differenza o dualità, senza la quale non avrebbe senso il ragguaglio asserito dall'identità. Ma donde la dualità? L'identità finale, conciliativa della differenza, suppone un'identità originaria che si è differenziata, come l'oggetto è concepibile solo in funzione del soggetto. Il pensiero pertanto, che come logo astratto si ripiega su se medesimo e afferma la propria identità, è quel pensiero che nel logo concreto si aliena da sè e si pone per tal modo innanzi a sè come quell'identità che è logo astratto; poichè l'altro, in cui l'identico originario si aliena opponendo sè a sè, è appunto il logo astratto: non A, ma $A = A$.

2. Donde l'alterazione del pensiero?

Questo alienarsi, o alterarsi che si voglia dire, dell'identico, questo è il concetto assolutamente escluso dalla logica dell'astratto. Il cui logo nella sua circolarità è come inchiodato al proprio essere mediante un processo riflessivo che è ritorno eterno al suo principio; quindi impossibilità di progresso. Il concetto, a cui la logica dell'astratto mira, è l'essere veduto *sub specie aeternitatis*. E non è soltanto quel tale concetto che la logica volgare contrappone alla rappresentazione, all'opinione, alla intuizione fantastica; ma il concetto, nel più ampio e assoluto significato della parola; poichè la logica, a cui il concetto appartiene, non sospende mai un istante il proprio impero nello spirito. E concetto è tutto ciò che il pensiero pensa determinatamente: idea platonicamente ipostatizzata, legge scientifica, sistema filosofico, fantasma poetico, ogni essere collocato dal pensiero nell'effettiva natura o nel puro mondo ideale della interiore coscienza. Sempre, intuito o determinato che sia, e posto lì, sia pure momentaneamente innanzi al pensiero, sempre, dico, investito nell'atto che si intuisce e vagheggia, come chiuso in sè e indifferenziabile: identico.

Ora, donde questo identico, che pure in se medesimo è differenziato, perchè logicamente mediato pel principio d'iden-

tità? Come si perviene a questa mediazione, che si presenta immediatamente quale processo esaurito? Come entra il pensiero del pensante nel circolo chiuso del pensiero che gli spetta di pensare?

Il pensiero non è pensiero pensato se non è pensiero pensante. E il circolo come processo esaurito è conclusione di un movimento, che ha il suo punto di partenza e il suo punto di arrivo, differenti ancorchè identici. Il pensiero pensante o Io non entra nel circolo, perchè non lo presuppone: esso lo costituisce, lo crea, creando se stesso.

3. La necessità dell'alterazione nel pensiero pensante.

Si consideri infatti che, prescindendo dall'intimo rapporto onde il logo astratto è connesso col concreto, come ne prescinde la vecchia logica, la verità è inattingibile appunto per il suo carattere ciclico, in cui si spiega il principio d'identità. Supposto infatti il circolo nella sua obbiettività essenziale, il soggetto, concepito come esterno al circolo già costituito, non avrebbe nessun modo di penetrarvi: così come, empiricamente, non abbiamo possibilità di introdurci nel pensiero di chi ci serba il più assoluto silenzio. Che se si volesse pure immaginarne il soggetto, a un tratto, immesso nel circolo, congruente con la verità da esso racchiusa, egli non avrebbe poi modo di uscire dalla verità stessa, nè per negarla, nè per aumentarla. Resterebbe attaccato ad essa, come l'ostrica è affissa al suo scoglio.

La vita del pensiero scaturisce dall'anzidetto rapporto del logo astratto col concreto; in quanto questo pone quello, e gli comunica la vita che è propria di lui. Ciò che si può intendere solo avvertendo nel suo preciso significato l'identità del soggetto con l'oggetto secondo il principio dell'idealismo trascendentale. Giacchè la legge fondamentale del concreto ha, come abbiamo accennato, due forme necessarie, e solo nella loro unità è possibile intenderne il valore. Finchè, in verità, s'intenda il soggetto o pensiero pensante come Io = Io non pare che la sua legge sia di-

versa da quella del pensiero pensato: $A = A$. Ma la differenza si manifesta quando per intendere questa equazione Io = Io, senza della quale non si può parlare di pensiero pensante, si scopre l'altra equazione: Io = non-Io.

4. Io = Io.

Che l'Io sia uguale a se stesso, infatti, non è da intendere al modo stesso di $A = A$. Questa è identità obbiettiva la quale riproduce nella relazione dei termini la immediatezza propria dell'astratto essere, che nella relazione si trova dualizzato e unificato. L'identità dell'Io con se stesso è identità soggettiva: che cioè non è posta, immediata, rispetto a un possibile oggetto, ma si genera, si pone. Se noi pensiamo prima una cosa e poi una persona, avvertiamo subito il gran divario tra le due diverse categorie occorrenti a pensare l'uno e l'altro di questi oggetti di pensiero. La cosa è quello che è: sedia, se è sedia; e allora non può essere altro, per es., tavolino, penna, carta. L'esser sedia importa che il suo concetto è determinato come una certa essenza, che suppone dei termini di pensiero tra loro congiunti e formanti un sistema. Ma questo sistema è già formato, già perfetto, e quasi sigillato. La persona invece, poichè è soggetto essa stessa di quest'attività con cui noi tentiamo di pensarla, non è definibile in un certo modo così egualmente immutabile, tranne che non sia morta e chiusa quindi nel suo sepolcro, incapace cioè di agire come soggetto, pensando e volendo. La persona viva, non si può dire che sia quella certa persona; e ogni volta che la giudichiamo, ci esponiamo a sbagliare; anzi, a rigore, sbagliamo sempre; poichè non la giudichiamo se non per quello che è stata, ossia per quello che ha fatto; e quindi da un aspetto dal quale essa non può più valere come soggetto che agisce, facendo qualche cosa nel mondo, con merito o demerito proprio. E ad ogni istante nasce nell'uomo un uomo nuovo che è quello che conta, positivamente, e al quale infatti si guarda cercando d'intuire, d'indovinare ciò che è per fare. Sicchè la persona, in quanto

tale, e non in quanto ha un nome e certe altre generalità indifferenti, si può dire che non sia mai; ma sia per essere.

Rientri ognuno nella propria coscienza, e vi cerchi se stesso, quell'Io che egli è, non certo nell'aspetto esteriore che può in ogni parte mutare, mentre egli resta sempre lui. Cerchi se stesso senza illudersi di potersi riconoscere nel proprio passato, che non è se non quello che egli è stato, e non quello che è: un eroe, magari, per avere compiuto gesta sublimi di sacrificio per un alto ideale, di cui per altro egli non sappia più sentire il valore e a cui perciò non si sentirebbe più, all'occorrenza, di nulla sacrificare. Dove troverà egli se stesso? Se per un momento senta venir meno, per stanchezza e disperazione, il proposito e la fede dell'avvenire, egli non troverà altro che il nulla, quel vuoto, in cui gli crollerà dentro il mondo, cioè tutta la personalità, con cui egli lega a sè e mantiene per sè l'universo.

Non già che l'uomo considerato nella sua soggettività sia nel futuro piuttosto che nel passato. Nel futuro che non è egli non può essere. Ma appunto questo è il suo essere: il suo non essere quel che sarà: l'attualità di questo non essere. Egli è un bisogno e un desiderio di essere. Uno slancio verso l'essere, rispetto al quale, come esso si vede e si vagheggia, ogni essere esistente è nulla. Slancio, si badi, non come volgarmente si crede, verso i beni oggettivamente considerati, ma verso il possesso dei beni: e però slancio verso se stesso quale non si è e si vuol essere. Senza un ideale perciò, alto o basso che sia, non c'è vita umana, non c'è Io.

L'Io è questo essere che non è; ma è non essendo: questa realtà che annulla se stessa al paragone di una realtà che non è, e si pensa: una realtà che si nega nel proprio idealizzamento. L'uomo che non neghi se stesso, che sia pienamento soddisfatto di sè, che perciò non lavori, non pensi, non voglia, e nulla faccia assolutamente, cessa di essere uomo: vegeta; anzi, in verità, impietra; anzi dilegua nel nulla. E tanto più l'uomo è un uomo quanto meno si contenta, e più pensa, e vuole, e lavora: artefice instancabile del suo destino, di se medesimo.

Io dunque, è vero, sono Io: ma sono quell'Io che non sono e mi fo. Se dico pertanto Io = Io, questa espressione, più che un'eguaglianza, esprime una differenza; poichè (se all'equazione vuol darsi un senso) il secondo termine è proprio quello che il primo termine non è. Io = Io non vuol dire infatti: « Io è Io », ma « Io sono Io », giacchè soltanto in prima persona l'Io può affermarsi, e se non è esso da sè ad affermarsi nella sua singolare identità, che è differenza, nessuno e niente, nè in terra nè in cielo, può affermarlo. Il suo essere non è pensabile come indipendente dall'affermazione che se ne faccia, come ogni altro essere che si afferma da un soggetto diverso dall'essere stesso: e però la sua affermazione non può essere se non autoaffermazione. Ed ecco che l'essere del mio Io non è se non l'atto con cui io affermo me stesso, non dicendo o pensando, ma facendo e realizzando il suo essere: « Io = Io » significa: « Io mi fo Io ». L'Io perciò è veramente autoctisi.

5. Io = non-Io.

Ma se Io sono Io (Io = Io) creando me stesso (pensando, volendo, sentendo, immaginando, fantasticando) in un atto in cui nulla assolutamente può sostituirsi, in questo passaggio che, creandomi, io fo dal mio non-essere all'essere, o se si vuole da quel modo di essere in cui io non sono io, a quello in cui sono io, io passo a patto di differenziarmi. E la differenza è tale che non potrebbe esser maggiore: è la differenza tra non-essere ed essere.

Si passa da *non-A* ad *A*. Quell'identità di *A* e *non-A*, che la logica dell'astratto respingeva come la contraddizione, è la legge immanente del logo concreto.

La contraddizione anzi che la morte del pensiero, quale appariva nella logica dell'astratto, qui si palesa la vita del pensare. Se io non fossi a un tratto, come sono, *A* e *non-A*, io non sarei io; nè potrei perciò mai pensare *A* = *A*. E io non soltanto sono *A* come identico a *non-A*; ma so di essere; poichè qui, come s'è detto, essere è affermare; e io non

sarei nulla se non intervenisse l'azione del mio pensiero a negare il mio essere naturale, per realizzarmi nella mia idealità. Che anzi il vero pensare, come si vedrà ancor meglio avanti, non è quello che riguarda il pensato come tale, supposto nel suo essere come idealmente anteriore al pensiero che lo pensa, anzi questo, in cui l'essere coincide con l'atto stesso del pensare. E coincide assolutamente. L'*esse* non è soltanto *concipi*, ma lo stesso *concipere*.

L'essere astratto di Parmenide non è nè *concipere*, nè *concipi*; il concetto della logica dell'astratto è *concipi (conceptum)*, ma non è *concipere*. L'Io, come *concipere*, o pensare trascendentale, è unità di essere e di concetto, d'immediata realtà e di essenza, mediazione, idea. Giacchè tale è la differenza tra l'Io che è il punto di partenza del pensare e l'Io che è punto d'arrivo: tra il primo e il secondo termine della identità: Io = Io. Il primo è l'Io che non è Io: ed è cioè l'essere naturale: quell'essere oscuro, inattingibile che ogni uomo vede nel fondo del proprio animo, e che si dice senso, o temperamento, o natura: quel che è egli è originariamente; o più esattamente quello che egli pensando sente di essere: il proprio essere rischiarato dal proprio pensiero.

Un nulla, in verità: poichè quell'essere naturale, se noi veramente lo volessimo conoscere per quel che è, che cosa dovremmo fare? Come per intendere chi soffre dobbiamo partecipare alla sua sofferenza, così per conoscere l'essere naturale, nella sua assoluta immutabilità, dovremmo ridurci anche noi allo stato assolutamente naturale e chiuderci in un certo essere, come il suo, affatto immutabile; e cioè dovremmo rinunziare del tutto a pensare, che è mutare, passare da un'idea all'altra. Sicchè l'essere naturale conosciuto come tale è quello che si può conoscere senza pensare: il niente.

Questo niente che è l'essere (essere naturale, puro essere), il pensiero pensante lo nega con un giudizio che è un'azione: con quella sua attività essenzialmente teoretica che è *eo ipso* essenzialmente pratica. Lo nega immedesimandolo col secondo termine, che è l'Io come concetto: l'Io ideale, consapevole di sè, reale come coscienza o pensiero: trasformandolo da

essere che è niente (non-essere) in essere che è tutto (tutto il pensabile, il pensiero nella sua infinità). Il secondo termine, per sè preso, astratto dalla sintesi Io = Io, ha natura di logo astratto. Ma il suo essere è lì, nella sintesi, in questo suo sorgere dal niente, in questo miracolo dell'autocreazione a cui ognuno di noi assiste eternamente dentro di sè: in questa unità di non-essere ed essere, che, assurda in ogni pensiero che si pensi come pensiero pensato, definito, sistemato, e insomma determinato a norma della logica dell'astratto, è la stessa legge immanente del pensiero che si pensi come pensiero pensante e creatore del concetto e di ogni sistema del pensiero.

Quindi è che nè l'essere come niente, nè l'essere come negazione di questo niente, sono propriamente due termini semplicemente opposti, ciascuno dei quali si ponga escludendo l'altro. Nessuno dei due ha quella positività che compete al pensiero pensato, o all'esser determinato del logo astratto. Il niente non è un punto di partenza del pensare, sì che questo possa non esserci e nondimeno esserci il suo punto di partenza. Il niente c'è non come essere naturale positivo, ma come essere naturale negato, e però essere naturale del pensiero. Il pensare, esso, negando l'essere naturale, pone questo essere, che è nulla; come l'ombra che è negazione della luce non precede l'essere della luce, anzi non ci sarebbe senza di questa. D'altra parte, il pensiero come positivo del negativo che esso nega, non può neppure paragonarsi alla luce, che non interrotta da nessun corpo opaco non darebbe mai luogo all'ombra. Il pensiero è positivo in quanto negativo dell'essere. In guisa che la loro reciproca negatività trova come solo essere positivo in cui possa realmente consistere, il rapporto dell'essere col pensiero: che è il generarsi appunto del pensiero, il pensare. Nè l'essere come oscuro e impenetrabile fatto o essere immediato che il pensiero debba rischiarare; nè il pensiero come luce infinita, che illuminerà l'aspetto dei corpi su cui si rifletterà; ma l'unità dei due opposti, di essere che non è pensiero, e di pensiero che non è essere.

« Io = Io » equivale dunque all'equazione dinamica tra l'essere che non è pensiero e il pensiero che non è essere: equazione dinamica in cui consiste l'atto autocreatore del pensare. L'Io cioè si genera alienandosi dal proprio essere naturale, che è il suo niente: e generandosi, pone quel diverso, quell'oggetto, che egli pensa: materia identica alla sua forma originaria nel suo manifestarsi. Il non-Io, ciò che l'Io, sempre che pensi, trova innanzi a se stesso, non è altro che il pensiero in cui esso si realizza: cioè appunto la realtà che egli crea pensando.

Sicchè se in « Io = Io », il primo termine, come si è notato, è l'essere, e l'altro il pensiero, deve pur dirsi con un apparente rovesciamento di questo duplice ragguaglio, che il primo termine è l'Io e l'altro il non-Io. Apparente, giacchè il pensiero (come logo astratto) esso è il non-Io che l'Io contrappone a sè, sia come semplice idea, sia come natura materiale. Nè altro non-Io è da cercare fuori dell'Io, sempre che l'Io s'intenda in concreto come Io = Io. Poichè questa identità (converrà sempre ripeterlo) non è da confondere con l'identità del logo astratto $A = A$, dove il secondo termine ripete il primo. La nuova identità è differenziamento di ciò che soltanto alterandosi e realizzando il differente si riconosce ed è identico a sè.

Per maggior chiarezza si può avvertire che l'Io può prendersi in due significati: o come l'unità degli opposti Io e non-Io; e allora il non-Io è contenuto nell'Io come un suo momento; o come uno degli opposti in cui l'Io si dualizza, cioè come l'antitesi del non-Io, quel termine originario da cui il pensiero si aliena per pensare.

6. Divenire.

In questa equazione dinamica o identità autogenita dell'Io come posizione unica e sintetica dell'Io e del non-Io, del soggetto pensante e dell'oggetto pensato, nell'atto trascendentale del pensare, consiste quel divenire dialettico, di cui la filosofia moderna dopo Kant è andata in cerca come

di chiave della nuova logica. Il divenire non è intelligibile come legge della realtà se non quando la realtà si sia immedesimata col pensiero. E non col pensiero come logo astratto, che si misurerà sempre col principio d'identità, ma col pensiero pensante, concreto e produttivo del logo astratto; ossia col pensiero che non fu mai sospettato da tutta la vecchia filosofia, la quale perciò s'attenne alla logica dello astratto.

Niente diviene al mondo, checchè si dica e si pensi o si creda di pensare. Il mondo, come sistema di ciò che pensiamo attualmente, o attualmente pensiamo come pensabile, è nel pensiero come logo astratto: identico a sè, immutabile, chiuso nel circolo invalicabile della sua essenza. Spinoza ha ragione. Il flusso, la mutazione, l'evoluzione della natura è mera apparenza: non è concetto, ma fluttuante immaginazione dell'esperienza vaga. Alla ideale cognizione intuitiva che s'affisi nella eterna legge dell'universo, in cui tutto quel che può essere ha il suo principio nella infinita sostanza, che, potendo essere, essa e tutte le sue determinazioni, non può non essere (*causa sui*), tutto che possa essere è ab eterno: fisso, immutabile. La natura perciò del naturalista non è individuo, nè contingente, nè libertà, ma specie, legge, necessità, meccanismo: fatto [1]. Il fuoco eracliteo, ho detto altrove, è un fuoco dipinto. Quel che diviene è il pensiero, questo eterno Atlante, che sorregge il mondo.

Hegel [2] si lasciò sfuggire totalmente questa distinzione, quando nella sua Logica s'argomentò di dedurre il concetto del divenire da quello dell'essere, e presunse di farne una categoria atta al pensamento di ogni essere logico, naturale e spirituale; e si avvolse in difficoltà insormontabili, rimaste poi sempre la croce de' suoi interpetri sul vestibolo stesso della sua filosofia. Il divenire non è altro che l'atto del pensare, che solo nega l'essere come puro essere, e così lo realizza come pensiero.

---

[1] Cfr. la *Teoria gen. dello spirito*, capp. 5, 7, 11.

[2] Cfr. la mia *Riforma della dialettica hegeliana*, 2ª ed. Messina, Principato, 1923, pp. 1-71.

7. Svolgimento.

Il concetto di divenire, appunto perchè proprio del logo concreto e non dell'astratto, ripugna al concetto che Hegel ne deduceva del divenuto o esistente. Esiste, c'è il mondo, e tutto ciò che noi vi distinguiamo dentro; ma ciò che si pensi come pensiero pensante, vita dello spirito, religione, arte, scienza, moralità, filosofia, tutto diviene. Anche ciò che astrattamente si colloca nel passato come « fatto spirituale », o processo esaurito e quindi concettualmente determinabile secondo la legge del logo astratto, in concreto non si pensa se non come attuale divenire del soggetto che lo pensi. E però è illusoria e per ogni verso fallace l'opposizione che ogni soggetto fa a sè di altri soggetti come tali.

Niente di spirituale esiste, come esiste, e giustamente si pensa che esista, il corpo, la natura, e ogni determinazione dell'oggetto in cui si termina l'attività pensante del soggetto. Non c'è verso: il fatto storico (letterario, politico, morale, scientifico, ecc.) è per noi un fatto storico in quanto, come si vedrà a suo luogo [1], non è fatto già compiuto, ma fatto che si rifà attualmente, risorto com'è, o più esattamente, sorto ora *ex novo* nella nostra presente vita spirituale, con quei caratteri determinati che esso ha attualmente. Tutto che ha valore spirituale non può conoscersi nella sua realtà se non in questa nostra vita, dove è quello che s'accende e si mantiene in virtù del nostro attuale pensare. Sicchè nulla è mai fatto, nulla già pronto, come tavola imbandita a cui noi si possa senz'altro sedere. Nè al soggetto stesso, nella sua interna individualità, è dato condurre mai a compimento l'opera propria, sì che, attinta la meta, egli possa dire davvero come il giusto e timorato Simeone: *Nunc dimitte servum tuum, Domine.* L'opera stessa ritenuta, comunque, perfetta, non resta lì, esistente di vita propria, indipendente dal pensiero. Si perpetua nella storia, mantenuta, sorretta,

---

[1] Parte IV, cap. VI.

creata e ricreata in perpetuo dal lavoro incessante e infaticabile dello spirito.

Niente c'è nel mondo dello spirito, che è quello del logo concreto: tutto diviene. E in questa immanenza del dialettismo, proprio del pensare attuale, è il segreto dello svolgimento del logo, sempre chiuso e rigidamente costituito come logo astratto, ed eternamente aperto, irrequieto e in via sempre di costituirsi come logo concreto. Giacchè il non-Io è bensì logo astratto, essere identico a se stesso, concetto definito, sistema organico; ma il non-Io partecipa alla sintesi dell'Io = Io, da cui trae origine, e nella cui vita quindi concorre.

E qui può veramente vedersi la giustificazione dialettica del logo astratto. Il quale è sì identico seco stesso, ma come opposto dell'Io che in esso ritrova se medesimo alienandosi da sè, e in funzione quindi del divenire dell'Io. L'identità permanente e l'arresto conseguente del pensare nel pensato presupporrebbe che quel processo che termina nell'identico si arrestasse: così come il fascio dei raggi luminosi che illumina il mare ai naviganti potrebbe bensì persistere immoto o costante nella medesima direzione; ma a condizione che il faro da cui si partono i raggi che a un tratto si riflettono nello specchio tranquillo e fermo delle acque si fermasse anch'esso sul proprio asse. Ma come il faro si muove e il fascio de' suoi raggi si stacca dalla immobilità delle acque, si muove e dispare; così nel divenire dell'Io come sintesi degli opposti, diviene pure l'immobile pensiero pensato, e il concetto soggiace al dialettismo del concepire. Il concetto infatti dentro al processo dell'Io è bensì negazione del movimento di questo processo, e s'irrigidisce nella definizione dell'essenza. L'Io diviene in quanto si pone come non-Io; e il non-Io, in cui esso si pone per valere come non-Io, dev'essere un concetto. Ma quando s'è posto come non-Io, l'Io non s'è posto. Non è divenuto. Non esiste. Se esistesse, e fosse veramente posto in quel non-Io, egli non sarebbe più Io: si sarebbe fissato, e nella monomania sarebbe decaduto infatti al di sotto della libera attività spirituale. L'Io

non esaurisce in effetti il suo processo, e pensa pensando all'infinito se stesso, e all'infinito perciò costruendo innanzi a sè il proprio oggetto.

8. Unità e molteplicità.

Si può domandare qui subito, benchè la questione sorgerà più opportunamente e potrà meglio esser chiarita a proposito delle categorie, [1] se lo svolgimento del pensiero che non può essere del logo concreto senza essere dell'astratto, non costringa a pensare il logo astratto, anzi che come concetto unico, come molti concetti attraverso i quali il pensiero passi progressivamente per atti successivi, ciascuno dei quali sia condizionato dai precedenti e condizioni i seguenti.

E noi non avremo difficoltà qui a lasciar passare una concezione di questo genere dello svolgimento del pensiero. Ma con un'avvertenza. Che cioè la molteplicità dei concetti non sarebbe intelligibile, e tanto meno sarebbe intelligibile lo svolgimento, se la molteplicità stessa non si intendesse risoluta in una infinita unità. E che pertanto lo svolgimento non è di nessuno degli elementi della molteplicità astrattamente distinti, ma della unità che in essi si realizza.

Della quale unità di unità e molteplicità del pensiero si renderà conto agevolmente chi consideri la diversa manifestazione del pensiero come pensiero pensante e come pensiero pensato. Il pensiero pensante, l'Io, nella sua attualità trascendentale, non può che essere unico; giacchè ogni molteplicità si regge nel pensiero che la pensi sulla base dell'unità, in cui essa si unifica sintetizzando la sparsa moltitudine degli elementi ond'è costituita. Chè la molteplicità non sarebbe tale, ma si ridurrebbe all'unità infinita d'ognuno degli elementi, se nessuno di questi fosse confrontato e messo in rapporto con nessun altro, e restasse chiuso in sè, nella sua irrelatività immediata. La molteplicità dunque è molteplicità a patto che ci sia l'unità che raccolga i molti in un

[1] Parte IV, cap. VII.

insieme; e poichè questa molteplicità è tale pel pensiero, l'atto in cui il pensiero consiste è unità. Che se si volesse presupporre nel pensiero due o più centri di coscienza, è ovvio che tale molteplicità sarebbe concepibile da un punto di vista esterno ed opposto a quello della soggettività attuata in tale coscienza molteplice: sarebbe in verità concepita in virtù d'un pensiero pensante come unico pensiero. E dove pertanto si parli non di pensiero pensato (per es. i molteplici centri di coscienza di un soggetto patologico, che tale è pel suo medico), ma di pensiero pensante, non c'è modo di attribuire al pensiero molteplicità di sorta.

Ora se questo è l'attributo del pensiero pensante, l'opposto è quello del pensato. Il quale non può non essere molteplice, quantunque la sua molteplicità venga dal pensiero che l'affisa unificata e risoluta da capo nell'unità di esso pensiero. L'Io, appena si pensi innanzi a sè, e s'estranii quindi da sè, si trova alla presenza d'uno spettacolo vario di molti elementi. Chè, se volesse fissare un punto assolutamente semplice, non penserebbe, cioè non porrebbe nulla innanzi a sè, e non realizzerebbe se stesso. Pensare si può soltanto pensando $A = A$ (anzi sillogisticamente: $A = B = A$). Senza almeno una dualità, non c'è respiro di pensiero. E poichè è rotta l'unità, la molteplicità si sviluppa e cresce indefinitamente.

Infatti questa molteplicità del non-Io non rimane lì espulsa dal processo dualizzatore dell'atto pensante. Il logo astratto dal punto di vista trascendentale si smaterializza e fonde nell'atto del logo concreto, che nella sua essenza dialettica non posa, ma diviene; e la molteplicità già prodotta non vale se non come unità da dualizzare (il non-Io, pensato, risoluto nel pensante è Io, che per farsi reale Io deve porsi sempre come non-Io). E il processo della moltiplicazione dell'Uno non può arrestarsi.

Se non che è da osservare: 1° che la moltiplicazione così come si genera non dà luogo mai a più d'un concetto; che non sarebbe mai concetto, se non fosse infinito; e non sarebbe mai tale, se ogni concetto fosse uno tra molti; 2° che la suc-

cessione pertanto degli atti moltiplicativi dell'Io non trae il pensiero ad uscire infatti dalla propria essenziale eternità.

Quanto al primo punto, basti dire che come la dualità dei termini del concetto nell'atto del pensiero è posta e insieme risoluta, così ogni molteplicità non si attribuisce al pensiero pensato se non a patto che si neghi. Per quanto si analizzi, la sintesi raccoglie ed unifica tutta la sparpagliata molteplicità in cui l'analisi riduce l'oggetto. E giova avvertire che noi soltanto in immaginazione crediamo di proporci una indefinita molteplicità di pensieri: idee luminose e distinte, e idee oscure e confuse sparse nella penombra come a formare uno sfondo di coscienza, in cui il pensiero pensante possa spaziare all'infinito. In verità, il pensiero è sempre consapevole determinatamente di un concetto, che è sì mediato in sè, ma attraverso termini determinati, quantunque tutto il contenuto del pensiero sia sorretto da una coscienza più o meno distinta che il pensiero stesso, come Io pensante, ha della propria interminabile e inesauribile infinità. E nella stessa immaginazione le vaghe immagini che il pensiero lavora a precisare, distinguere, definire, sono raccolte tutte nel quadro unico in cui si proietta l'atto immaginativo, che è pur sempre atto pensante. Sicchè i molteplici concetti che noi possiamo enumerare come concetti già pensati e suscettibili di rassegna, non sono propriamente precedenti all'attuale pensare, ma solo attualmente pensati come precedenti, e quasi retroceduti dall'atto pel pensiero, che essi invece presuppongono. E di reale non c'è se non l'attuale concetto che li unifica nella loro distinta molteplicità.

Quanto al secondo punto, gli schiarimenti addotti pel primo giovano a dimostrare che la temporalità successiva dei concetti, correlativa com' è alla loro molteplicità, non può non risolversi nella semplicità estemporanea od eternità dell'unico concetto in cui l'Io, come pensiero pensante, si realizza. Il quale si rappresenta bensì obbiettivamente diversi concetti, diverse incarnazioni dell'Io, momenti diversi della vita del reale, come cronologicamente molteplici, ma riunendo e risolvendo questa molteplicità nella simultaneità dell'atto

pensante, attuale, e realizzatore della compresenza di tutte le parti del tempo.

Soltanto nell'unità ed eternità del pensiero pensante è dato intendere lo svolgimento non come catena di anelli che solo meccanicamente si possano saldare insieme, ma come l'autogenesi del pensiero, solo reale pensabile, nel suo immanente divenire.

Capitolo VI

L'AUTOSINTESI

1. Proprietà del dialettismo.

La legge fondamentale del logo concreto, a differenza di quella del logo astratto, non è una norma idealmente distinta dal pensiero che governa, ma lo stesso atto del pensiero concreto nella sua trascendentale idealità.

Chi dice norma, o legge dello spirito, dice idealità; la quale si oppone alla realtà come il dover essere si oppone all'essere, anche quando i due termini siano concepiti inseparabili. Il principio d'identità infatti è immanente in ogni affermazione del pensiero logico; e le forme ond'esso si integra realizzandosi pienamente (la non-contraddizione e il terzo escluso) stanno a dimostrare l'impossibilità assoluta in cui il pensiero si trova di sottrarsi alla sua legge, pur come pensiero astratto. Comunque, in un tal pensiero il fatto che un pensiero si pensi è un concetto diverso da quello della norma, la cui osservanza ne costituisce il valore.

Fu perfino pensato che alla distinzione logica dei due concetti potesse empiricamente corrispondere una reale separazione; e la teoria classica dei sofismi e in generale degli errori logici, fondata com'è non sull'idealità dell'errore, ma sul presupposto della sua effettiva attualità, importa infatti un fatto del pensiero che si contrapponga alla sua legge.

La distinzione, ad ogni modo, è possibile soltanto nel terreno della logica dell'astratto. Ed in verità il logo astratto, nella sua opposizione al soggetto pensante, è travagliato e corroso da una intima tendenza a precipitare dall'idealità del libero pensiero universale nella materialità del fatto di

un pensiero particolare, che perciò non è pensiero. Si ponga mente, per un esempio che possa valere per tutti, al mondo ideale di Platone, espressione perfetta della verità del logo astratto. Quel mondo a paragone del mondo dell'esperienza presente al giudizio degli uomini attraverso la loro vita naturale è certamente norma, ossia idealità in cui il mondo empirico può esser pensato universalizzandosi e però illuminandosi della luce della intelligibilità. Ma il paragone si fonda sopra un rapporto, da cui il mondo ideale tende a svincolarsi per librarsi nella sua assolutezza. E infatti il vero pensiero in definitiva non è il pensiero del particolare nell'universale, ma il pensiero dell'universale: non è la dialettica che illumina il mondo della natura, ma quella che si ritrae e si assorbe nelle idee. Orbene, posto il pensiero di fronte alle idee, come essere che è puro essere, è più possibile per lui concepire queste idee come universalità illuminatrice del particolare, come predicati che fungano da termini idealizzanti rispetto ai soggetti forniti dall'esperienza? Nel mondo delle idee l'esperienza diventa intuito intellettuale ed ha per oggetto immediato le idee stesse in quella posizione appunto in cui nell'esperienza sensibile si trovano le cose oscure aventi bisogno, per la loro particolarità, dell'universalizzazione delle idee. Le idee cioè astratte dal particolare diventano esse stesse particolari: non pensiero, ma fatto che dev'essere pensato. Tanto vero che e Platone e tutti gli altri innatisti posteriori, che han concepito come lui un pensiero originario condizione della esperienza, non han potuto escogitare altra forma di conoscenza relativa a quel pensiero originario, che l'intuito, per cui l'oggetto è posto immediatamente, ed è perciò un fatto: è quello che è, nè si può giustificare. Non si può pensare.

Il pensiero del logo astratto, in fondo, è tutto così: si giustifica circolarmente, in conformità della natura propria della sua legge: ma questa giustificazione importa che esso sia innanzi al pensiero che lo pensa come un tutto predeterminato, analogamente a qualunque fatto dell'esperienza, che, come tale, non ha mai un perchè con cui astringa la

mente all'assenso; ma s'impone con la forza appunto del fatto, che è quello che è. Perchè due e due fan quattro? Perchè fan quattro. Le verità di ragione, concepita la ragione in funzione del logo astratto, sono verità di fatto. Cioè, non sono propriamente verità. Sono fatti del pensiero spogliati del valore, che può loro conferire soltanto quel rapporto alla norma, da cui nella loro astrattezza sembrano capaci di prescindere, e che invece, dato il nesso da noi studiato tra logo astratto e concreto, è ad essi immanente.

Ma l'immanenza della legge al pensiero astratto non è giustificabile nel platonismo e nella logica aristotelica che ne deriva, poichè in quella intuizione del mondo è sfuggita affatto la presenza del logo concreto in ogni pensiero. Ed è invece conseguenza necessaria della dipendenza del logo astratto dal concreto e della proprietà della legge fondamentale di questo: che non è più norma opposta al fatto per la semplice ragione che qui non è più da parlare di fatto, bensì dell'atto del pensiero. Qui non è più il concetto (giudizio o sillogismo) prodotto del pensiero, o verità in cui il pensiero si affisi; ma è lo stesso pensiero artefice in atto del suo concetto. E qui la legge del pensiero è lo stesso atto del pensiero: Io = non-Io.

2. L'atto *norma sui.*

La distinzione tra l'atto e la legge dell'atto non è possibile per la natura *sui generis* dell'atto; alla quale conviene che attentamente si badi se si vuole evitare il pericolo di lasciarsi sfuggire quest'unico punto fermo, in cui si possa fondare il valore d'ogni verità e d'ogni idealità del mondo.

Primieramente giova avvertire che l'atto non è fatto: uno di quei fatti, di cui lo spirito sente il bisogno di indagare il significato. Tutti i fatti presuppongono questo atto, che è l'Io, senza il quale non si costituiscono come oggetti del pensiero e d'indagine. Se l'atto stesso costitutivo dell'Io viene abbassato a fatto, ciò è possibile pel noto sdoppiamento di Io trascendentale e Io empirico, il primo dei quali, pro-

ducendo il secondo, questo, opposto quindi a sè come il prodotto si oppone al suo principio, considera come fatto: ma come fatto che ha la sua condizione efficiente in esso, che rimane, e rimarrà sempre, atto.

Atto, in verità, che è l'atto: atto senza plurale, perchè la molteplicità dei soggetti dell'esperienza è essa stessa un oggetto di esperienza: e suppone quindi un'esperienza unica, e un soggetto egualmente unico di questa esperienza. Unità, dunque, immoltiplicabile, se mantenuta rigorosamente nel pensiero al posto che le compete, di condizione ultima e incondizionata di ogni esperienza e di ogni pensiero.

La quale unità nella sua immoltiplicabilità è un universale ben diverso da quello platonico e in generale del pensiero astratto. Questo, come abbiam veduto, nella sua opposizione al particolare, tende a convertirsi nel suo opposto: è universale ed è particolare; ed è particolare proprio perchè assolutamente e rigidamente universale. Non è universale, perciò, perchè non è particolare: universale senza particolarità. Il pensiero trascende in esso il particolare: ma raggiunto così l'universale, lo trascende anch'esso perchè esso stesso gli si svela particolare. Ogni pensiero pensato nella logica dell'astratto è un particolare pensiero, da cui il pensiero perciò passa oltre a un pensiero, in rapporto al quale il primo si universalizzi e soddisfi il suo bisogno di universalità, infinità e assolutezza.

Ma l'atto, nella sua assoluta unità, non si può trascendere. Io posso passare da un pensiero all'altro; non posso uscire da me. E da me stesso posso pur pensare di uscire come che sia se per questo me intendo un contenuto del mio pensiero od oggetto dell'esperienza: laddove l'ipotesi diviene assurda se per me penso alla condizione veramente ultima e incondizionata d'ogni mio pensiero ed esperienza.

E questa impossibilità, pel pensiero concreto, di trascendere se medesimo non è da immaginare in rapporto a una presunta attività che s'irradii all'infinito nella molteplicità dei singoli atti del pensiero: ciascuno dei quali sarebbe infatti trascendibile. Il pensiero concreto dell'Io non è somma di

pensieri concreti, ciascuno dei quali trascendibile nella sua particolarità non potrebbe, insieme con tutti gli altri, dar luogo a nulla che non si potesse alla sua volta trascendere. La molteplicità è del logo astratto. Nel logo concreto, il pensiero, che è Io, è sempre uno perchè tutto. Nè c'è uomo infatti che pensi, il quale non pensi con tutta l'anima: tutto nel suo pensiero. *Age quod agis*. Sicchè il singolo pensiero del logo astratto nella sua connessione intrinseca col logo concreto non è più un pensiero particolare, e però trascendibile, ma il pensiero, l'atto del pensiero assoluto ed infinito: tutto il pensiero pensabile, e quindi l'unico pensiero possibile. Non quello che si sta pensando, e che potrebbe non pensarsi; ma quello che si pensa e non si può non pensare. Il pensiero che è vero non perchè conforme a una legge, ma perchè è la stessa verità, la stessa legge del vero. L'universale che non può convertirsi nel particolare, perchè lo ha dentro di sè. Non il cittadino che osserva la legge, ma lo stesso sovrano la cui volontà è legge. Ma sovrano (si torni ad osservare) il quale non è un cittadino che con la violenza imponga la sua volontà: bruto fatto che passi in legge. Il fatto, ripeto, presuppone, l'atto; e non v'è cittadino dove non sia Stato, e perciò non sia sovrano.

In conclusione, la legge del logo astratto è sì legge, ma in quanto rispecchia la legge del logo concreto. La quale ultima sola è propriamente ed assolutamente legge, in quanto pensiero che è legge a se stesso; non fatto di pensiero e legge: ma atto *norma sui*: atto autonomo e avente perciò in se stesso la propria misura.

3. Sintesi e autosintesi.

L'atto dell'Io come *norma sui* è la sintesi logica fondamentale e però immanente di tutto il pensiero che ha verità. Giacchè ogni concetto dello stesso logo astratto si converte in un fatto e si spoglia del suo valore se non viene assunto dal logo concreto nell'attualità dell'Io, risolvendo la molteplicità propria del pensiero astratto nell'unità assoluta del

pensiero in atto. E finchè ci facciamo a intendere i pensieri che empiricamente ci si rappresentano come già obbiettivamente esistenti e però condizionanti il nostro soggettivo pensare; e ne intendiamo i termini, e ci rendiamo conto del loro nesso nel loro correlativo significato, mantenendo i pensieri stessi di fronte a noi e però come pensieri non nostri, ma altrui, o comunque aventi la loro origine e sede al di fuori del nostro pensare; noi, per quanta energia possiamo impiegare a compenetrare di razionalità e sollevare nella luce delle cose intelligibili siffatti pensieri, li teniamo tuttavia sul terreno del fatto, serbando sempre viva la coscienza che così si pensa, così si è pensato, senza dire che perciò così si debba pensare. Che è l'aggiunta che facciamo, a compimento del nostro giudizio, quando ai pensieri assentiamo e li facciamo nostri, e non li abbiamo più innanzi a noi, anzi ne facciamo tutt'uno con l'attuarsi del nostro stesso pensiero pensante, che è il nostro Io, la nostra più profonda e inalienabile essenza.

Qui dunque è la sorgente riposta della verità del mondo. Non trascender se stessi, anzi scendere nel più profondo di sè: questa la via della verità. Il solo pensiero che sia vero assolutamente è quello che non risponde a una norma di verità, ma è la norma della verità. Non è vero il pensiero che sia conforme ad $A = A$, ma quello che è *Io = non-Io*. Ogni pensiero che abbia il suggello logico di $A = A$, può averlo solo in quanto, nella vita di cui egli vive pur come $A = A$, esso è *Io = non-Io*. E la sintesi perciò dei termini in cui ogni affermazione del logo astratto consiste, finchè non si risolva in questa sintesi fondamentale del logo concreto che è *Io = non-Io*, ha una verità astratta che non è verità; e tutto il suo valore è sempre derivante dalla sua risoluzione in codesta sintesi fondamentale, sempre presente e operante ancorchè non appercepita dal pensiero con sufficiente rilievo. L'uomo che pensa il mondo, in realtà pensa se stesso pensante il mondo: realizza se stesso in quanto coscienza del mondo: quella determinata coscienza, in cui egli a volta a volta attua se stesso. Ma tra la sintesi dei termini di un

concetto ($A = A$) e la sintesi dei termini in cui si spiega e si concentra l'atto del logo concreto (*Io* = *non-Io*) c'è una radicale differenza, poichè l'una è essenzialmente il pensiero come fatto, l'altra il pensiero come atto. La sintesi che è fatto, pel pensiero che la conosce, è un risultato, il cui processo sfugge al pensiero stesso. Giacchè quando il processo tenta di andare regressivamente di là dal risultato e di ricostruire il processo restando tuttavia nel logo astratto, rinvia, com'è noto, il problema senza risolverlo: invece d'un fatto solo, assume una serie di fatti che sono tutti, complessivamente, un fatto, il cui carattere è sempre quello, di essere un risultato senza processo. Perciò, come s'è visto, alla domanda perchè $A = A$ non c'è risposta: non perchè, come disse Aristotele, i principii sono indimostrabili, ma perchè indimostrabile è sempre il pensiero del logo astratto, sempre rigirantesi dentro quel circolo in cui consiste il suo principio.

L'atto invece è il processo del fatto. Quella che pare una sintesi immediata, è il prodotto dell'atto del pensare; il quale è esso stesso sintesi, ma non come fatto, bensì come farsi. La sintesi del logo astratto è una sintesi statica, risultato della sintesi dinamica del logo concreto.

Ancora, il dinamismo di questa sintesi del concreto, che importa la posizione della sintesi dell'astratto, a questa sintesi perviene in quanto la pone ponendo se stessa. *Io* = *non-Io* vuol dire che il pensiero si attua realizzandosi attraverso un'identità di termini che è pure differenza: identità e differenza, che nascono ad un parto pel generarsi di quell'unica e immoltiplicabile realtà che è l'Io. Il quale a questo patto è Io: in quanto *ex se oritur*, identico e differente seco stesso. Il suo essere non è nè semplice identità, nè semplice differenza, nè semplice unità di identità e di differenza; ma questa unità in quanto creativa di sè: autoctisi. Sintesi in quanto autosintesi: sintesi che pone i suoi termini nel loro rapporto sintetico.

4. Il dialettismo dell'autosintesi.

I due termini Io e non-Io, propri della sintesi in cui l'Io stesso, nella sua concretezza attuale, consiste, non sono intelligibili fuori della loro immanente correlatività. La differenza ond'essi nella loro stessa identità si distinguono, si annulla appena si prescinda dalla loro reciproca relazione. L'Io è quell'Io in quanto negazione di quel non-Io, e viceversa. La loro sintesi è a priori, e imprescindibile: unità pregnante, in cui la coincidenza degli opposti, il concorso dei contrari, attinge finalmente quella vita che invano la dialettica hegeliana andava cercando alla base del processo logico scorrettamente raffigurato sullo schermo del logo astratto.

E non poteva trovarla, perchè la sintesi di essere e non-essere nella logica hegeliana, è sì sintesi a priori, ma non è autosintesi: perchè così l'essere, come il non-essere e lo stesso divenire sono concetti, non intelligibili perciò se non per la logica dell'astratto, dove c'è bensì la sintesi: anzi, lo abbiamo veduto, tutto è sintesi; ma è sintesi contemplata, statica, esistente, al cui nascere non si assiste perchè non vi si partecipa. L'unità degli opposti in Hegel e negli hegeliani, ad eccezione di quelli che hanno spezzato il circolo incantato in cui s'era chiusa la logica di Hegel, è unità di coelementi sinergici, come la stessa sintesi a priori di Kant; la quale non si può trascendere se non si vuole andare incontro alla categoria vuota o all'intuizione cieca; è lì, e s'impone con la sua dura necessità di fatto, inevitabile e ineliminabile; ma non si giustifica, non dimostra la propria necessità. E appartiene anch'essa, per questo riguardo, al mondo che l'uomo pensando trova e deve riconoscere, ancorchè non gli riesca e non gli possa riuscire di rendersene conto. Hegel invece aspirava ad un'altra sintesi col suo bisogno di deduzione e ricostruzione del mondo, che nella sua idealità è pensiero. Ma pensiero è, o dovrebbe essere, non come logo astratto, sibbene come la stessa attività pensante e trascendentale.

La sintesi a priori del pensiero è veramente a priori, e non rimane una semplice correlazione di fatto di termini antitetici, quando non sia semplice sintesi, ma autosintesi: posizione di sè nella propria identità e differenza: posizione di sè come posizione di due termini, che sono identici essendo differenti, in quel significato che queste parole possono avere soltanto se si ha la mente alla sintesi in cui si attua l'Io [1].

Il quale, convien ribadire fortemente questo concetto, non è posizione di sè come autocoscienza se non per un intrinseco differenziamento della propria unità; la quale, a sua volta, si realizza mediante lo stesso differenziamento. Questo atto non presuppone un soggetto oscuro, che nell'atto si manifesti; o una naturale unità che, differenziandosi e riflettendosi quindi su se stessa, si spiritualizzi acquistando coscienza di sè. Se così fosse, lo spirito deriverebbe da ciò che spirito non è, e nel suo presupposto avrebbe il suo limite e la sua negazione. Prima dell'atto in cui l'Io celebra la sua spiritualità non c'è nulla; e quello che si può argomentare naturalisticamente come un antecedente del pensiero, esaminato nella sua essenza e in tutti i suoi attributi, positivi o negativi, si svela esso stesso un semplice prodotto del pensiero. È l'atto il Primo. E questo atto è Io, autocoscienza. Ma Io, che ha questa coscienza di sè, in quanto distingue sè da sè: analizzando e sintetizzando in uno il proprio essere, che è il suo proprio essere e l'opposto di questo suo proprio essere.

Nè dicendo che l'atto è il Primo vogliam dire che esso tolleri un secondo: ma soltanto che nulla lo preceda. Nulla, in verità, nè lo precede, nè lo segue. Perchè questo dialettismo che appartiene in proprio all'atto, in cui l'Io consiste, non ha nè prima nè poi, e sovrasta eterno al flusso di tutte le cose che sono nel tempo. E vi sono in virtù dell'Io, unico e immoltiplicabile, in cui non è luogo a differenze, nè a molteplicità di oggetti, e non vi sono biografie di individui suc-

---

[1] Cfr. cap. precedente, §§ 8 e ss.

cedentisi cronologicamente. Il temporale suppone come suo principio l'eterno: e stoltezza sarebbe riabbassare l'eterno alla condizione del temporale. No, la verità è eterna, perchè attributo dell'Io, che è l'atto dal quale tutti i fatti con la loro cronologia dipendono.

Il dialettismo è il carattere di questa eterna, unica realtà che è l'Io. Ogni volta che si tenti di riferirlo ad oggetti determinati del pensiero, e apparenti sullo schermo del logo astratto, o si falsa la nozione del dialettismo o si falsa la nozione di cotesti oggetti. È noto che quella natura che Aristotele si sforzò di concepire tutta come un processo di svolgimento o divenire, gli si venne trasformando attraverso la sua logica astrattiva in una gerarchia fissa ed eterna di gradi immobili. Ma legittima l'esigenza di dialettizzare non soltanto la storia (di cui si parlerà appresso), sì anche la natura, e in generale l'oggetto del pensiero come logo astratto, se con questa esigenza s'intende obbedire alla naturale tendenza del logo astratto a risolversi nel logo concreto per attingervi quella verità assoluta, che ad esso è negata. Obbedirvi, beninteso, non scambiando senz'altro il logo astratto per logo concreto, che è l'errore in cui incorrono tutti i naturalisti ignari dell'esistenza stessa del pensiero concreto, ma collocando e mantenendo l'astratto al suo posto: ossia, intendendo l'oggetto del pensiero come forma del pensiero, o concetto che ha nel pensiero pensante la sua origine, e del pensiero pensante perciò e del suo eterno dialettismo rappresenta una forma. Dialettizzare la natura è dialettizzare la nozione in cui essa è, in virtù del soggetto pensante, quella data natura. Dialettizzare la storia è risolvere l'obbiettività storica nell'attualità dello spirito storiografico, e però nel logo concreto eternamente dialettico.

5. L'autonoema.

Se la sintesi del logo astratto si fonda e risolve nell'autosintesi del concreto, ogni ritmo di pensiero, che, come si vide nella logica dell'astratto, lega nel giudizio il soggetto

e il predicato (il nome e il verbo), trae origine e valore dal ritmo autosintetico del logo concreto. Nel cui dialettismo il noema, o atto dell'intelligenza che, unendo soggetto e predicato, intende il soggetto, si converte in autonoema.

L'autosintesi non è infatti soltanto produzione di un'autogenita realtà. Quella realtà che in essa si genera è sapere, conoscere, intendere: e realtà è in quanto sapere, conoscere, intendere. L'Io è questa realtà affatto *sui generis*, e singolare: la quale, a differenza di ogni altra realtà che si opponga all'idealità del conoscere, è appunto questa stessa idealità alla sorgente. Nè perciò realtà troppo povera, tenue e sottile come può indurre a pensare l'abito del contrapporre la realtà all'idea. Che anzi ogni realtà, massiccia che sia, ha in questa la sua base, e si ritaglia, per dir così, da quella medesima stoffa. La più salda realtà, l'*Ens realissimum*, per dirla cogli Scolastici, è questa realtà dell'Io, che non è altro che idea: non idea come ideato, ma come ideare: conoscere, puro conoscere. Non idea platonica, che è essere, senza mistura alcuna di non-essere, e però estranea a questo mondo in cui è la nostra vita e la nostra morte; ma essere insieme e non-essere, come si è notato, e però già essa stessa questo mondo in cui viviamo una vita che è insieme vivere e morire, e farsi e disfarsi, e un concorrere infaticabile a un'opera universale.

Io sono Io in quanto ho coscienza di me, distinto da me, e quindi non-me: in quanto mi so sapendo qualche cosa. Sapere qualche cosa, d'altra parte, è giudicare. Ma questo giudicare è quel giudizio in cui io so me stesso, e perciò sono io, che non sarei se non sapessi. Dunque, il giudizio può essere noema soltanto essendo alla base autonoema.

Di che ognuno che rifletta sul carattere della verità attualmente appresa come tale può agevolmente rendersi conto. E basta riflettere su quella esperienza psicologica, tanto significativa e vivace sempre che si avveri, ancorchè non esattamente determinata e interpretata dal punto di vista rigorosamente speculativo; la quale ha luogo quando alla presenza, come si dice, di una verità per se stessa evidente e tale che

sia sufficiente da parte nostra rivolgervi sopra l'attenzione per intenderla e appropriarcela, noi, tuttavia distratti e vaganti in pensieri diversi, a un tratto ci riscotiamo, quasi per svegliarci, come facciamo al mattino fugando le larve dei sogni, per riprender coscienza di noi e tornare quindi a impossessarci del mondo reale circostante. Allora l'apprensione del vero, senza la quale questo nella sua struttura sintetica di termini correlativi resterebbe, per rispetto a noi, una mera possibilità astratta, richiede da noi una forma di attività che è come uno svegliarsi, un tornar presente a se stesso, e riconquistar la coscienza di sè: ma di sè nel rapporto tra sè e quella verità da apprendere. Poichè questo rapporto nell'assenza di sè sarebbe assurdo e inconcepibile; chè niente in me (*chez moi!*) si sa o si fa me assente. Condizione dell'apprendimento del vero è un riaffermarsi della personalità in una determinata situazione attuale: riaffermarsi, che è capirsi, aprire gli occhi su di sè, e vedersi: intendersi, conoscersi.

« Conosci te stesso » è il motto non solo di quella particolare conoscenza che il soggetto acquista di sè, astraendo dalle cose che lo circondano, vicine o remote: ma di ogni conoscenza, compresa quella delle cose, il cui concetto, se compiuto e perfetto, rientra nel concetto che l'uomo deve a grado a grado costruirsi per intender se stesso. Ne ebbero una vaga idea più foggiata con la fantasia che con l'intelletto gli antichi quando si raffigurarono naturalisticamente l'uomo come un microcosmo.

Intender le cose è intender se stesso, perchè il noema bene fondato è autonoema; ma intender se stesso è pure intender le cose, perchè un autonoema che non sia noema è vuoto ed assurdo. La distinzione infatti è intima alla medesimezza dell'Io; nè questo può realizzarsi come pura autocoscienza che non si differenzii in se stessa, e si ponga innanzi a sè come altro da sè. L'Io, è stato detto, è interna specchialità: ma l'immagine che torna dallo specchio non è quella che va allo specchio da chi vi si rimira. Questa alterità, che è la radice dello sdoppiamento dell'Io in Io e

non-Io, e cioè dell'organizzarsi di un mondo di cose di fronte all'attività autocosciente, è pur la radice da cui germoglia perciò in un medesimo slancio di vita l'atto noetico e l'atto autonoetico come un atto solo. E la personalità quindi si forma nel simultaneo concentrarsi e riaffermarsi sempre più consapevole del soggetto che vi pulsa dentro e nell'estendersi e stringersi in sempre più vasta e salda struttura la cognizione del mondo.

6. Caratteri dell'autonoema.

Il giudizio autonoetico evidentemente non è più un semplice giudizio teoretico come il noema, che parte dal presupposto del logo astratto, quasi oggetto esistente indipendentemente dall'attività del soggetto. Qui oggetto del giudizio è un mondo che è l'esistenza obbiettiva dello stesso soggetto, in quanto questo si conferisce da sè questa esistenza. Che è il carattere dell'attività pratica non presupponente in verun modo il proprio oggetto, anzi indirizzata a una forma universale ed infinita della realtà che essa stessa mira a produrre. Sia che si rivolga a una realtà immediatamente posta nel campo della natura, sia che aspiri a un ideale di cui nessuna parvenza s'incontri nei dati dell'esperienza e che apparisca perciò interamente come una realtà non ancora realizzata e tutta ancora da realizzare, il fine a cui tende la prassi non preesiste all'atto pratico ma ne vuol essere il risultato. Anche il fiore che già rifulge nello splendore della sua corolla ai raggi del sole, se ci attrae e par ci muova ad operare, dev'essere già termine di un apprezzamento e di un desiderio che significano un certo atteggiamento spirituale verso un mondo di cui non ci sarebbe mai nulla se il soggetto non si movesse all'azione cogliendo il fiore e godendone da presso l'odore e il possesso: un mondo determinato, che è pertanto da creare tutto. Mondo appunto perciò sempre morale, sia che si manifesti sotto specie di bene più propriamente morale, sia che prenda forma di bene economico: il cui valore non è possibile che non si subordini a

quello del bene morale, e non ne attinga pertanto l'essenza di cui pare investito.

E la praticità invero dell'atto autonoetico non è generica, se pure è concepibile attività genericamente pratica. L'autonoema è atto specificamente morale. Libero come si richiede che sia la volizione morale; perchè atto creatore, che nulla presuppone, e non ha perciò condizioni limitatrici. La così detta situazione di fatto, onde storicamente si circoscrive e determina l'azione, in realtà non può apparire un limite mai se non da un punto di vista astrattamente intellettualistico che distingua, per es., il fiore voluto dal fiore esistente in natura: e questo opponga in forma di logo astratto al soggetto come logo concreto. La situazione di fatto non è un antecedente, bensì un conseguente della sintesi volitiva, e suppone perciò l'atto autonoetico. Essa è propriamente non l'insieme delle circostanze, ma la stessa esistenza obbiettiva dell'Io che si presenta come non-Io e pure attualità effettiva e concreta dell'Io.

Ma la libertà dell'autonoema non contrasta, anzi coincide col carattere incondizionatamente imperativo della legge del logo concreto. Imperatività risultante dai due momenti costitutivi di questa legge: l'identità e la differenza di Io e non-Io. Nella pura identità, restando l'Io indifferenziato e infinitamente uno, si avrebbe libertà, ma senza obbligo: una libertà astratta e vuota di un principio illimitato, ma appunto perciò operante nel vuoto, anzi inoperoso ed inerte. L'ideale ha bisogno del limite, diceva il De Sanctis; e allora è fecondo e dà luogo a una concreta ed attuosa vita morale. L'uomo che abbia una vera missione, ha questa missione in forma determinata e precisa, che limita l'ambito infinito in cui, astrattamente pensando, si potrebbe spiegare la sua azione. E questo limite è la legge, in cui urta e perciò acquista concretezza e praticità fattiva la sua libertà infinita. Il bambino si fa uomo via via che riconosce i limiti in cui si deve restringere quasi in rete sempre più fitta il suo rubesto arbitrio originariamente eslege e prepotente, quantunque, a dir vero, nessun bambino sia mai tanto bambino da

incarnare questo concetto onde gli uomini fatti si servono come di termine di paragone della loro ragione spiegata.

L'Io, insomma, — qui, nel nucleo centrale della vita morale, è facile vederlo, — è Io in quanto si attua in un Io che è la negazione di esso. E questa negatività immanente al suo essere dinamico e autocreativo è l'obbligatorietà incondizionata onde ci apparisce investito l'oggetto che è l'oggetto nostro: come legge del nostro agire. La negatività, certo, non riuscirebbe così energicamente ed efficacemente imperativa se fosse estrinseca all'Io, in modo che l'Io potesse pur essere senza urtare nella sua negazione. Ma questa è, per dir così, condizione di vita o di morte per l'Io, in un'alternativa che, quando ben si considera, esclude la possibilità della morte: poichè questa come oggetto di scelta richiederebbe non men della vita una risoluzione autonoetica, e riescirebbe pertanto un atto di vita. Ma tale urgente e inesorabile imperatività non offende nè menoma la libertà come un qualunque principio di legislazione eteronoma, perchè la differenza del non-Io dall'Io è la determinazione dialettica della loro medesimezza; e infatti nel non-Io l'Io non fa che attuare se stesso. L'autonoesi è autonoma.

L i b e r t à e l e g g e son dunque attributi inalienabili dell'autonoema come giudizio essenzialmente pratico. E quasi non occorre più aggiungere che con esso è pure strettamente congiunto il terzo capitale concetto di ogni concezione etica, quello del b e n e. Che non è nè la libertà nè la legge astrattamente considerate, e disgiunte l'una dall'altra, ma il loro indissolubile nesso, in cui è la loro concreta moralità. La libertà senza la legge sarebbe infatti priva d'ogni valore: sarebbe spontaneità, che è fatto naturale, e perciò rappresentabile soltanto sotto specie di logo astratto. E la legge senza libertà? Una legge che non sia nostra, in quanto almeno accettata comunque da noi, si può dire che ci sia come un semplice accadimento esprimente un capriccio irrazionale e arbitrario del legislatore, ma senza obbligatorietà, senza sanzione, senza efficacia di sorta, senza nessuno dei caratteri propri della legge: potrebbe magari raffigurarsi come la legge

di uno Stato non nostro; legge, di cui possiamo informarci (sempre in sede di logo astratto), ma da cui non possiamo sentirci obbligati. La libertà e la legge disgiunte son dunque due semplici fatti esanimi. La loro vita e il loro valore scaturiscono dal loro nesso; e buona è la volontà che si conforma alla legge, e buona la legge in quanto forma attuale della volontà concreta. Il soggetto è libero della libertà che tutti desideriamo e che è sì cara, in quanto la sua libertà si attua nella legge; e la legge da noi voluta e perseguita come l'ideale più alto e più degno della nostra vita individuale e sociale, che altro è se non quel mondo in cui si celebra la nostra personalità, e trionfa lo spirito?

Quale personalità? La nostra, abbiamo detto. Di ciascuno di noi e di tutti, come si vuole giustamente in morale. Di ciascuno in quanto in ciascuno l'Io non è quello molteplice dell'esperienza, sì quello trascendentale, che abbiamo detto unico e immoltiplicabile, e perciò universale: per guisa che in tutti, quanti sono stati o sono o saranno o si pensa che comunque possano essere, sia sempre quello, Briareo dalle infinite braccia, che tutti stringe al suo petto e trascina seco nel suo infinito cammino.

Universale non di quella formale e perciò vuota universalità in cui facilmente precipita ogni concezione autonoma della morale fondata sull'astratta ragione. Perchè l'Io, alla cui attualità compete il valore morale, rompe la sua infinita identità con la negazione di sè che è limitazione della sua infinità, e quindi posizione di un concreto mondo determinato e finito, nella cui obbiettività egli stesso conquista la propria concretezza e attualità.

7. Forme dell'autonoema.

Come la sintesi del giudizio trova la sua verità assoluta nell'autosintesi del logo concreto, così tutte le forme del giudizio noematico, hanno il lor fondamento nell'autonoema. E la logicità delle forme autonoematiche traluce infatti nelle forme del giudizio, quali vennero da noi sistematicamente

esposte [1], non come classi diverse in cui si possano distribuire i vari giudizi, ma come facce diverse che son presentate da quella poliedrica figura che è l'atto del giudicare, l'eterno ritmo del pensiero.

L'autonoema infatti è, come il giudizio, essenzialmente assertorio; e l'assertorietà del giudizio, chi ben rifletta, è logicamente inintelligibile, cioè arbitraria e dommaticamente posta, se non si risolve nell'assertorietà dell'autonoema. L'asserzione esponemmo come unità concreta di apoditticità e problematicità; affermazione che è unità di qualità e quantità: della qualità del giudizio disgiuntivo in quanto unità di affermativo e negativo, e della quantità dell'individuale, che è il disgiuntivo della quantità in quanto unità di universale e di particolare. Il giudizio dunque è disgiuntivo rispetto alla qualità, individuale rispetto alla quantità, assertorio rispetto alla modalità; e poichè la modalità è unità di quantità e di qualità, l'assertorietà è unità di affermatività e individualità. Attraverso le quali forme costituenti un triadico sistema di gradi triplici il giudizio del logo astratto si gira e rigira su se stesso saldandosi nel circolo di un pensiero che si determina in una dualità di termini correlativi e congiunti da una corrente di pensiero logico rifluente dall'uno all'altro e urtante contro ostacoli insormontabili ogni qual volta tenti di straripare. Si comincia dall'affermazione che non si contenta di porsi immediatamente ma si contrappone alla negazione per riaffermarsi contro di essa in forza del principio del terzo escluso, e chiudersi ermeticamente dentro sè con risoluta energia autoconservativa e ripulsiva del suo contrario. Così è, così dev'essere, perchè non può essere che così non sia. Tale la verità noematica astratta. E il pensiero se ne contenta solo che prescinda da sè, dalla sua libertà soggettiva, e si immerga nell'oggetto che par tutto.

Ma l'insufficienza di una tal verità è manifesta appena

---

[1] Parte II, cap. V.

risorga la coscienza della soggettività e il dommatismo di questa posizione di pensiero rompa contro l'esigenza della certezza. Allora sorge la domanda: perchè così? E la domanda, finchè l'oggetto rimanga lì, tutto solo, muto, misterioso, non può ottenere risposta. La risposta non può darla al soggetto altri che il soggetto stesso, non discorrendo egli stesso per la periferia (come direbbe Bruno), ma immanendo nel centro che è lui stesso. Nella cui vita infatti è la risposta. Perchè così? La domanda non può avere se non un significato, una volta escluso quel discorso periferico, in cui s'avvolge l'apodissi aristotelica: via senza uscita, perchè circolare e riadducente perciò sempre al punto di partenza. Il perchè che si domanda vuol dire: perchè io che potrei non affermare questo giudizio, debbo tra affermarlo e negarlo appigliarmi di necessità alla prima alternativa? Non potrei appigliarmi alla seconda? Non potrei respingere l'alternativa e rifiutare lo stesso problema? Perchè il problema? Chi me l'impone? E se io penso (se non pensassi, d'altra parte, la questione cadrebbe interamente), poichè pensare è atto di libertà, c'è qualche cosa o qualcuno che possa mai nulla imporre al mio pensiero? Quale nesso necessario lega me a questo problema e a questa soluzione? Quale il rapporto, insomma, tra me e la sintesi del logo astratto? — A questa domanda la risposta è già data appena sia espressa in termini come questi e si consenta che un nesso, e necessario, c'è tra il soggetto e la sintesi oggettiva in cui esso si specchia. Lo scettico non consentirà; e per lui quindi non ci sarà verità. Ma, esclusa la disperata soluzione negativa dello scettico — assurda finchè lo scettico non rinunzii a pensare al suo stesso scetticismo — non rimane che il passaggio dall'oggetto astratto al soggetto nel cui rapporto è la sua concretezza. E allora il perchè si manifesterà come una conseguenza dell'attività autotetica dell'Io, che nel suo altro non trova se non quello che egli stesso pone come sua propria essenza e vita. È così, perchè così dev'essere affinchè io sia io, affinchè io possa, essendo io, pensare e risolvere in questo problema quel problema che risolvo sempre

che ne risolvo uno: riuscire a pensare, a vivere la vita che è mia e della quale io non posso a niun patto fare a meno.

Il perchè della sintesi è nell'autosintesi: il perchè del giudizio nell'autonoema. Il perchè dell'affermazione disgiuntiva del giudizio nella disgiuntività qualitativa dell'autonoema. E altrettanto, com'è ovvio, è da dire del perchè della disgiuntività quantitativa del giudizio individuale, e della disgiuntività modale del giudizio assertorio, in cui si riassume e potenzia tutta la energia logica del giudizio.

Che l'affermazione autonoetica sia disgiuntiva al pari di quella noematica lo vede da sè chiunque abbia presente la nostra deduzione del giudizio disgiuntivo. Il quale nasce dalla repulsività dell'affermazione alla negazione da cui l'affermazione stessa è logicamente minacciata nella sua validità obbiettiva. Orbene, l'Io che si afferma nell'autosintesi, come si potrebbe veramente affermare, se la sua affermazione non fosse la negazione della sua negazione? E qui, nell'autosintesi, si fa avanti in tutta la sua forza questa negatività dello spirito, che si cela e si dissimula nella disgiunzione noematica. Qui essere è negazione attiva e pratica di non-essere: scienza d'ignoranza; bene di male, bello di brutto, ecc. Qui si manifesta in tutto il suo carattere negativo la negazione antitetica all'atto affermativo del giudizio, poichè la creatività dell'autonoema è luce che rompe le tenebre, restanti nello sfondo a far sentire il fulgore che le dissipa. Qui, nel dialettismo che lega l'essere al non-essere, l'affermazione quasi *incedit per ignes*: non si rifugia nella sua schiva purità razionale di là dalla contraddizione, ma l'attraversa e l'abbatte trionfatrice. Qui è veramente il significato della disgiuntività del pensiero logico: perchè qui vive la logica concreta.

E l'individualità? Quella individualità, che abbiamo detto consistere nella universalità che disgiuntivamente si oppone alla particolarità e la stermina: quella universalità, che non è somma o complesso di particolari, in cui l'universalità stessa si risolva senza residuo, e che perciò è la quantità competente alla qualità affermativa del giudizio, come può giustificarsi nell'astrattezza della sintesi oggettiva non

ricondotta e riannodata all'atto autosintetico del giudizio concreto? L'universalità, come abbiamo più sopra osservato, nella obbiettività del logo astratto, è una data universalità: questa universalità che il pensiero trascende nell'atto che la considera come questa. L'universalità vera, e quindi la irriducibile immortale individualità, del giudizio si svela nella forma autonoematica del giudizio stesso: come atto dell'Io infinito, unico, immoltiplicabile, e quindi realmente individuale come universale che non ne ammetta altro fuori o sopra di sè. Qui la vera universalità, che gelosamente custodisce e garentisce se stessa contro ogni minaccia negativa del particolare, e mantiene quindi l'affermazione logica nell'aer luminoso della verità.

Infine, l'assertorietà: ossia quell'apoditticità che si afferma come esclusione della problematicità. Quell'apoditticità riceve la sua forza autoconservatrice e ripulsiva del contrario dall'attività pensante dell'Io che pone se stesso, con la sua energia, nella propria affermazione; e in questa esclusione della problematicità non fa che scacciare di dentro a se stesso il proprio non-essere, dalla cui negazione egli risulta. Come potrebbe esserci infatti una positiva problematicità nel seno di questa realtà, che abbiamo detto *ens realissimum*? Quindi l'affermazione che l'Io fa di sè nell'autonoema, e però in ogni giudizio, è necessariamente assertoria. E in conclusione, la tavola delle forme del giudizio è pure la tavola delle forme dell'autonoema.

8. Unità di noema e autonoema.

Tutta la deduzione precedente mira non tanto ad esporre le forme autonoetiche del pensiero, quanto piuttosto a chiarire nell'intrinseco l'unità del noema e dell'autonoema, e a dimostrare in atto l'identità risolutiva della logica dell'astratto e del concreto. Poichè è evidente che non c'è, a volta a volta, un giudizio e un autonoema: ma sempre, in eterno, il giudizio come autonoema.

Un sentore di quest'intimo nesso, che è unità, tra i due atti che convien tuttavia distinguere nettamente, ebbe il Kant nella sua teoria dell'Io penso come forma originaria trascendentale di tutti i giudizi. Ma Kant non vide propriamente l'unità dei due termini, da lui tenuti distinti come forma e materia del pensiero, laddove il noema è lo stesso autonoema disceso da pensiero pensante a pensiero pensato; come la materia, nella Critica kantiana, è sempre la stessa forma, già colata, per dir così, in una forma determinata e raffreddata. Quindi si spiega perchè a lui l'Io penso si presenti come una scoperta: quasi verità già sempre presente alla coscienza e pur non mai veduta. Essa si cela nel pensato. L'autonoema infatti pel suo dialettismo (Io = Io, che è Io = non-Io) apparisce come noema: e in questo si trova l'Io come demiurgo segreto che convenga rivelare scopertamente, traendolo da quell'empirico pensiero, che è poi il reale ed effettivo pensare.

A Kant era impossibile attingere questo concetto dell'unità del noema e dell'autonoema, dell'esperienza e dell'Io, e in generale della materia e della forma, e sollevarsi quindi all'assoluto formalismo, a cui mirò poi sempre l'idealismo che da lui prese le mosse. Era impossibile, perchè lo stesso Io trascendentale egli si raffigurò staticamente, come un che d'immediato, quasi elemento coesistente con la materia nell'organismo dell'esperienza. Immediato, fondamentalmente, il dato; immediato l'Io. Come se l'Io fosse lì nel pensiero che si analizza perchè si è costruito, analisi perchè sintesi; e non fosse l'attività sintetica generatrice della sintesi. La forma immediata ha di contro la materia, perchè di forma ha solo il nome; ed è essa stessa, realmente, materia di pensiero. La forma come mediazione di sè o autosintesi è generatrice di se stessa come materia; e però smaterializzatrice eterna d'ogni sua materia, in cui può ritrovare, e ritrova, se medesima. Poichè ognun vede quasi cogli occhi del capo come il contenuto spirituale si materializzi prendendo forma fisica di carta scritta, tela dipinta, marmo scolpito e come dalla carta stessa, dalla tela e dal marmo lo

spirito muova, spiritualizzando la materia, e ritrovandovi il suo mondo lieve e trasparente, cioè se stesso. Sempre il suo non-Io specchio dell'Io che egli è.

9. L'autosillogismo.

Nella pura forma autonoetica del pensiero non si può dire tuttavia che ogni residuo di dommatismo, e quindi di arbitrarietà logica, sia scomparso finchè non sia stata messa in piena luce la base della autoconservazione in cui si manifesta l'energia logica dello stesso autonoema come affermazione che repelle disgiuntivamente la propria negazione, e repelle la particolarità che negherebbe la sua essenziale universalità, come repelle la problematicità che ne annullerebbe la non meno essenziale necessità. Perchè questa autoconservazione-ripulsione? Questa duplice forza suppone un principio che la genera e l'autorizza: suppone la maggiore d'un sillogismo, che è l'unità delle esclusioni reciproche dell'affermazione e della negazione, come vedemmo nella teoria del sillogismo [1] una proposizione disgiuntiva fondare sì per la qualità e sì per la quantità e la modalità ogni verità del logo astratto nella sua mediazione interna. L'A è B perchè A non è *non-B*; ed A o è A o è *non-B*. Proposizione che il logo astratto assume immediatamente in quanto s'appropria, con quella immediatezza che è propria d'ogni rapporto noematico, la sintesi $A = B$.

Ma anche lì, il sillogismo, nella sua circolarità, è chiuso in se stesso: dalla premessa maggiore alla conclusione, verità tutta d'un pezzo, che al pensiero s'impone con l'*aut-aut* del prendere o lasciare. È quella, e non si sa perchè non possa essere altra. E anche in questa più remota scaturigine della logicità la base della sintesi noematica sta nell'autosintesi, la quale non è soltanto attività autonoetica, bensì anche autosillogistica.

Ed invero, per renderci ragione della premessa, base del

---

[1] Parte II, cap. VI.

sillogismo, *A* o è *B* o non è *B*, bisogna dire perchè non si possa pensare altrimenti. E chi pensa quella sintesi sdoppiantesi disgiuntivamente in due sintesi opposte contraddittorie, è il pensiero come logo concreto: è l'Io, che dice: «Io sono non-Io»: un giudizio, in cui il soggetto del verbo è lo stesso soggetto del pensiero, per modo che l'attività sua è attività pensante che, in questo caso, a differenza di tutti gli altri. è *eo ipso* attività realizzante, creatrice.

Si rifletta un momento su questa differenza profonda, in cui si tocca la radice del rapporto tra la logica e la metafisica. Notammo a suo luogo che nella stessa sfera della logica dell'astratto non è un soggetto estrinseco all'oggetto del conoscere che introduce nell'oggetto quella relazione di soggetto e predicato in cui il giudizio consiste. La verità dello stesso logo astratto, chi l'ammetta e in realtà non c'è nessuno che non l'ammetta, importa che il giudizio sia obbiettivo, e cioè si compia nella stessa sfera dell'oggetto a cui il giudizio si riferisce. E perciò finchè l'oggetto stesso si concepisca nella sua naturale immediatezza e astratta identità, quest'oggetto, nell'impossibilità di ripiegarsi sopra di sè e ragguagliarsi seco stesso, è fuori del pensiero, e non è suscettibile di verun giudizio. Anche l'oggetto naturale, assunto nel pensiero e giudicato, si logicizza, ed è pensiero. Così nella sua astrattezza, il soggetto del giudizio semplice noema è pensiero, non è realtà: o è una realtà meramente logica e ideale, la quale si stacca dalla realtà immediata e ne fa sentire il difetto e il bisogno. Nel mondo del pensiero, come il logo astratto lo costruisce, l'uomo non vive. L'essere di cui vi si parla (*A è B*), è un essere logico, in cui si realizzano i termini mediante il rapporto essenziale onde sono nella realtà del pensiero congiunti.

Quando invece l'Io dice: Io sono non-Io, o semplicemente Io sono, il suo essere è realizzazione di sè. Egli non è presupposto del pensiero in cui si specchia sdoppiandosi e ripiegandosi sopra di sè: ma nel pensiero è il processo appunto della sua realtà: poichè l'Io è Io, quello che è, in tutta la sua realtà, in quanto è coscienza di sè: quella co-

scienza, che esso non è immediatamente, sì mediante il pensiero, o meglio mediante l'atto in cui esso consiste. Se la pietra dice: «Io sono», essa, in quanto pietra, è già prima di parlare e definirsi. E però essa non parla, in verità, e non si definisce. Quando noi, nella sfera del logo astratto, parliamo in sua vece, e diciamo che essa è, essa da pietra diventa pensiero della pietra, e sta innanzi a noi, al pari della pietra a cui si riferisce, come un antecedente dello stesso pensiero attraverso il quale essa si muove logicamente per tornare a se medesima tutta pensata e logicamente sottratta alla sua primitiva immediatezza. L'Io che dice di essere, e però pensa, e pensando è, dice quel che fa, e fa quel che dice: è logicamente, ma è pure realmente.

E se la pietra è pietra in una sintesi risultante dall'atto autotetico dell'Io, la logicità della pietra non si appoggia, come fantastica il realismo volgare e quello scientifico o filosofico, sulla presunta realtà naturale immediata, più facile ad immaginare che a pensare, ma ben piuttosto sulla realtà dell'Io: di questo Principio unico, immoltiplicabile, infinito, assoluto, che è l'essere realissimo. In questa singolare ed eccellente logicità dell'autonoema, onde l'Io pensa e realizza se stesso pensandosi diverso da se stesso, la disgiuntività della sintesi, a cui l'Io perviene mediante questo suo proprio differenziamento, scaturisce da una disgiuntività opposta. L'autonoema è disgiuntivo in quanto afferma l'identità del diverso escludendo l'identità dell'identico: che è l'affermazione opposta del giudizio disgiuntivo, dove il principio d'identità esclude invece la differenza. L'Io dirà: «Io o sono Io o sono non-Io», trovandosi nella curiosa alternativa di affermarsi negandosi (come non-Io) o di negarsi affermandosi (come Io). Se l'Io è Io si afferma: ma non è più Io per questa sua vuota identità, che è la negazione dell'essenza processuale dell'Io, la quale importa un differenziamento. Viceversa, se è non-Io, esso si nega; ma appunto negandosi riesce ad attuare la sua essenza. Qui dunque l'affermazione pura e semplice, o affermazione dell'identico, è negazione: e la vera affermazione efficace e positiva si opera attraverso la negazione.

L'affermazione pertanto, che la disgiunzione garentisce nell'autonoema per qualità, quantità e modalità, è affermazione che è negazione; non è tesi, ma autotesi, e quindi divenire, dialettismo. E l'autotesi del pensiero è conseguenza anche qui di una necessità; ma di una necessità che non è più solamente logica; ma logica in quanto metafisica. Perchè l'autotesi del divenire spirituale deriva da una impossibilità che non è una semplice impossibilità logica. L'Io tra essere Io e essere non-Io, deve optare per la seconda alternativa, non già pel principio di contraddizione e del terzo escluso (che sarebbe un abbassare il logo concreto a logo astratto; e smarrito questo solo filo d'Arianna che rimane al pensiero, smarrirsi nel labirinto di una infinita astrattezza); il quale principio ad ogni modo verrebbe flagrantemente violato nella formula dell'Io che è non-Io; ma perchè nell'atto stesso che l'Io si propone la domanda dell'alternativa da scegliere, egli ha già risposto, e la sua alternativa è presa. Infatti proporsi una domanda è comunque pensare, e pensare è essere Io come non-Io. La unità in questo caso di essere e pensare fa sì che il problema del pensiero possa essere risoluto, com'è risoluto infatti e non può non esser risoluto, dallo stesso essere del pensiero concreto.

Si badi infatti che per intendere tutta la potenza logica dell'autosintesi nella legge fondamentale che la governa, non bisogna neppure rappresentarsi il problema, come si farebbe nei termini del logo astratto. Non si può ricorrere al principio d'identità e dire che il pensiero è il pensiero; e che posto perciò che il pensiero sia, è forza che sia pensiero; e poichè pensiero non può essere se non come identità del diverso (Io = non-Io), è necessario che per essere tale identità, il pensiero non sia la negazione di essa. Con questa deduzione della necessità logica dell'autosintesi noi avremmo un sillogismo, non un autosillogismo: metteremmo il pensiero (il pensiero pensante, Io, logo concreto) nello stesso piano di ogni pensato, per cui *A* è *A* se prima di tutto c'è *A*: e tutto è nella sua circolare verità, se è. Ma è? Dall'ipotetico del semplice pensiero (pensato) noi scendiamo a terra, e

poniamo il piede sul solido, se passiamo e in quanto passiamo realmente al pensiero pensante. Il quale non si trova più di fronte a una realtà postulata, e postulata così e così, e quindi definita e tutta logicamente pensata; esso è nel cuore stesso della realtà, suo artefice interno, e non deve più dire perciò: *se questo è*; ma piuttosto: *questo è*, poichè ogni essere dipende da lui: anzi è lui stesso.

Il che vuol dire che il suo sillogismo non presuppone nè postula una realtà da mediare, o da ravvisare nella sua interna mediazione: ma con la sua stessa libera presenza instaura questa realtà mediata che è sillogisticamente conchiusa in se medesima. Il suo essere come posizione di negatività è scelta, libera perchè assolutamente incondizionata e consapevole, tra questa negatività e il suo opposto: due opposti che reciprocamente si escludono non pel principio, ripeto, del terzo escluso, del quale l'essere del logo concreto non può in alcun modo giovarsi e al quale infatti contraddice, ma perchè questo è l'Io, questa la sua legge: che esso non possa essere Io senza essere non-Io, e per essere Io deve negare in sè quella identità che sarebbe la negazione di sè, in quanto egli attualmente è altro da sè. Egli, l'Io, ragiona, non sull'essere, ma con l'essere: ragiona costruendo la logica. E però non può dirsi propriamente che sillogizzi, collegando idee, ma che autosillogizzi, costruendo se stessa. A fondamento di ogni raziocinio sta la ragione in quanto essa si costruisce. E la sostanza di ogni raziocinio non è propriamente altro che questa autocostruzione della ragione.

10. Ciclicità dell'autosintesi.

Questa costruzione che la ragione fa di sè attraverso l'autosintesi, la quale sbocca continuamente nella sintesi del logo astratto, contrappone alla circolarità statica della sintesi, che per se stessa sarebbe insuperabile, e farebbe il pensiero prigione di sè, la ciclicità dell'autosintesi.

La verità infatti del logo astratto in virtù del principio d'identità è immutabile, e rigira, come abbiamo visto, sè

in se medesima. Sicchè il pensiero, ove tutta la logica si esaurisse veramente, come per tanti secoli la filosofia è stata tentata di credere, nella logica dell'astratto, si esaurirebbe in uno sterile $A = A$. Una miracolosa rivelazione avrebbe potuto bensì investirlo della cognizione del più ricco e vasto e moralmente importante concetto della vita e del mondo: ma questo concetto avrebbe a sua volta siffattamente esaurito l'attività del pensiero, da essiccarne la sorgente e condannarlo a impietrarsi nell'intuizione di quel concetto, senza possibilità più di ripensarlo con quella freschezza sempre nuova d'intelligenza e d'interpetrazione ravvivatrice, onde ogni verità oggettiva si viene sempre effettivamente subbiettivando e rinnovando nella mobile onda della vita individuale.

La verità del logo concreto è invece la negazione di questa identità immobile e tutta chiusa in se stessa. L'Io è Io in quanto, alterandosi e differenziandosi, è non-Io, logo astratto: l'Io quindi si chiude sempre nel diallelo della sintesi e pensa astrattamente. Ma nel punto stesso che vi si chiude, riapre il circolo per ricostruirlo: annulla l'astrattezza del non-Io, annullando il suo proprio essere definito come quel determinato non-Io. Perchè, se ciò non facesse, l'Io risolverebbe la sua negatività nell'affermazione della sintesi, e passerebbe da logo concreto a logo astratto, annullandovi dentro tutta la propria energia autosintetica. L'Io sarebbe Io (quel non-Io in cui esso si pone) e non si negherebbe più come Io che Io è essendo non-Io. E come Io identico a se stesso cesserebbe perciò di essere Io per diventare qualcosa di simile, non al sasso o all'essere naturale in genere, che non è neppure pensabile, come s'è osservato, ma a una semplice idea pensata. Ma pensata da chi, posto che l'Io che pensa, assolutamente parlando, è unico?

L'Io dunque nel suo divenire nega eternamente se stesso per essere attualmente se stesso. E tutta la vita morale degli uomini conclama a gran voce questa verità, che anche la severa parola del libero Catone ai piedi del Purgatorio dantesco intima agli spiriti lenti e neghittosi, incuranti di cor-

rere al monte a purificarsi di quanto annebbia in loro la visione di Dio:

Qual negligenza, quale stare è questo?

Così è che il circolo del logo astratto, in cui l'Io par che attinga la sua realtà, e sia quindi Io, vien negato nell'atto stesso che affermato: riaperto nel punto stesso che si chiude. Esso è Io, e l'Io rimane soggetto alla sua eterna legge: Io sono non-Io: la legge, che lo trae a negare se stesso comunque esso sia determinato. Ma negare se stesso è porsi da capo come non-Io, in una nuova sintesi, in un nuovo circolo; e così infinitamente, in un movimento ciclico di corsi e ricorsi.

In ogni momento del suo esistere come un Io determinato il pensiero concreto si trova ad essere pensiero di sè come una sintesi circoscritta in un immobile circolo; ma nell'atto stesso che egli ripercorre la circonferenza con la sua inquieta attività per possedere la sintesi nella sua logica dell'identità, e saldare quindi la curva al suo punto di partenza, ecco che il circolo insensibilmente si apre e l'Io intende a costruire un nuovo circolo in una infinita spirale, in cui instancabilmente sormonta sempre sopra se stesso, scontento sempre di sè quale si ritrova nel non-Io, premuto dall'infinità del principio da cui il non-Io scaturisce.

11. Il progresso.

Il pensiero, immobile come logo astratto, riassunto invece nella concretezza dell'autosintesi è progresso. Il quale non è da immaginare come una catena di anelli, ciascuno dei quali si saldi al precedente. Non è serie di concetti, che si vengano aggiungendo l'uno all'altro. Il progresso quantitativo non è progresso. Nè progredisce perciò la civiltà per l'aumento dei beni materiali della vita, la cui natura è determinabile infatti secondo il criterio della quantità: quel criterio che è valido per tutte le cose, di cui ci circondiamo, ma che sono semplici cose e non entrano a far

parte della nostra personalità. Il progresso è qualitativo; modifica la realtà trasformandola. E poichè la realtà da quanto abbiamo veduto risulta tutta concentrata e condensata nell'atto dell'Io; il progresso va appunto cercato qui, in questo nucleo vivo del tutto. E qui infatti esso è qualitativo, come trasformazione, non secondaria e sopravveniente, ma intima, originaria e immanente all'unico e immoltiplicabile principio di tutto.

Nè nel logo concreto il progresso sarebbe intelligibile se l'unità dell'Io fosse astratta e al tutto scissa da ogni molteplicità; perchè il progresso non è quantità, ma non è neanche semplice unità infeconda ed inerte. L'Essere di Parmenide non è capace di progresso; nè è pensabile progresso nell'*Ens realissimum* degli scolastici, nè nel mondo delle idee platoniche. Nessuna di queste forme, in cui s'è creduto di unificare il concetto del reale, si sottrae all'ambito del semplice logo astratto. Nel concreto invece questa unità dell'essere realissimo è unità che non è, ma diviene: tutto il suo essere è eternamente *in fieri*. E l'Io perciò per essere si pone come non-Io; e poichè s'è posto, non può essere: e nega il suo essere, e si pone di nuovo come non-Io. E così, unico nell'atto autosintetico, ecco che si moltiplica ciclicamente nelle sintesi: negando sempre la molteplicità sua, e riassorbendo tutte le sintesi nella sintesi attuale, in cui si pone immortale unica autosintesi.

Nessuna sintesi è una tappa del suo cammino: nè la via che percorre gli si spiega dietro alle spalle come tratto che egli possa, pur che voglia, ripercorrere. La linea del suo percorso si potrebbe piuttosto rassomigliare a una scala contrattile e ferma alla cima anzi che alla base, in guisa che tutti i gradini sormontati possano essere ritirati e annullati, se questa immagine non avesse l'altro difetto di rappresentare preesistente la serie dei gradi superiori non ancora raggiunti. Laddove lo spirito risolve tutto il tempo (passato e futuro) nell'attualità del presente, che è la sua eternità, e nell'atto perciò dell'autosintesi contrae ogni realtà pensabile in cui esso si viene spiegando.

Vedremo a suo luogo [1] quali corollari derivano da ciò nel concetto della storia così per solito offuscata dalle ombre del passato e del futuro, mentre essa è così profondamente impiantata con salde radici nell'attualità eterna del presente. Qui basti osservare che la molteplicità, in cui si riversa l'unità dell'Io come non-Io, non è essa stessa intelligibile nella sua funzione critica e differenziatrice e però determinatrice dell'unità originaria e insuperabile dell'Io, se non nel suo intimo nesso con l'unità. Non è (lo abbiamo già sopra osservato [2]) una molteplicità fantastica che si sperda nell'indefinito della immaginazione incapace di afferrarla e determinarla entro limiti precisi: ma è la molteplicità concreta che attualmente si determina nell'unico atto dell'autosintesi, in quanto l'Io nega se stesso e la propria identità. Ogni volta che noi veramente la pensiamo e guardiamo fermamente al contenuto del nostro pensiero, noi non abbiamo presente altro che l'alterazione del pensiero onde l'oggetto si oppone al soggetto; e gli si oppone come sintesi triadica, che importa due termini e il loro rapporto. E ogni analisi che si faccia di un termine di questa molteplicità definita ritorna alla sintesi, o dà luogo a nuove sintesi, senza possibilità di procedere indefinitamente attraverso analisi di analisi [3]. Sempre il pensiero ha problemi da risolvere: ma se ne ha uno, il suo problema è sempre ben determinato; e il suo mondo è un mondo circoscritto e quale può essere in connessione alla sua soggettività determinata. La stessa indeterminatezza del reale fantasticamente sfuggente attraverso l'infinito della immaginazione, quando ben si consideri, si condensa e circoscrive in una immagine o concetto che voglia dirsi, che è esso stesso unico e organizzato triadicamente come ogni altro concetto.

Così, attraverso la molteplicità del logo astratto, l'attività ciclizzante del logo concreto può passare mantenendo intatta

---

[1] Parte IV, cap. VI.

[2] Cfr. cap. prec., § 15.

[3] Cfr. parte II, cap. III, § 10.

la propria unità e trasformandosi perciò interiormente in ogni attuale ritmo del suo processo. E la sua trasformazione è progressiva, o di miglioramento, nel senso più proprio del termine; poichè essa è bene, come avvertimmo [1], lo stesso autonoema o atto dell' Io; e l' Io, questo atto, in ogni suo ritmo mira appunto ad attuare se stesso, e a compiere quel bene in cui si raccoglie ogni vero bene, che si possa pensare.

Aggiungeremo qui soltanto un'osservazione utile forse a definire ancor meglio questo carattere del progresso derivante dall'attività ciclizzante del logo concreto. Ed è questa: che mal si può vedere la verità del concetto del progresso quale si spiega nella spirale della vita dello spirito o nella storia, quando si voglia cronologizzare, come lo stesso Vico si lasciò indurre a fare dalla sua fantasia corpulenta e prepotente, questo sviluppo ciclico, e parlare di età od epoche, senza discrezione e prendendo alla lettera siffatte determinazioni di tempo. Nel tempo e nella storia empiricamente appresa e spiegata cronologicamente noi possiamo rappresentarci una serie di anelli, sciolti e non saldabili tra loro in catena, poichè ciascuno è tutto chiuso in se stesso. Il tempo è nella molteplicità discreta del mondo oggettivamente e astrattamente pensato. E lì non c'è posto per quell'attività ciclica e progressiva, una e perciò capace di trasformazione qualitativa, che si appartiene al logo concreto. E tutte le filosofie naturalistiche, che più fedelmente hanno obbedito alla logica dell'astratto, hanno, sto per dire, naturalmente subito la profonda esigenza di questa logica negando il progresso e la storia. Nel logo astratto non v'è che circoli, ciascuno a sè, tutti atomisticamente separati e irrelativi. Il logo concreto, in quanto contiene in sè l'astratto e vibra dentro la sua vita, sale eternamente, fuori del tempo, su se stesso per essere se stesso.

---

[1] Cfr. § 6 di questo capitolo.

12. La ragione.

La rappresentazione storica dello spirito, appena il pensiero stacchi il logo astratto dal concreto, illudendosi con l'idea della sufficienza di quello e della sua assolutezza, gitta l'immaginazione non solo nel tempo dei molti pensieri che si rincorrono succedendosi l'uno all'altro, ma anche nello spazio dei molti pensanti, ognun dei quali si sforzerebbe di appropriarsi questo o quel pensiero. Molti pensieri, che pur converrà unificare con quella dialettica, di cui Platone disse le lodi; molti pensanti, che avran bisogno di unificarsi anche loro non solo per convivere, ma per pensare. E già che cosa è in fondo la vita per gli uomini se non è pensiero, poichè tutto fanno, da uomini, pensando? Donde la doppia necessità a cui obbedì in ogni tempo la filosofia: di comporre e risolvere la molteplicità delle cose naturali, in cui pensiero si affisa, in un cosmo e in un essere solo; e di raccogliere e ridurre la moltitudine degli uomini sotto l'impero d'un solo pensiero, di un intelletto unico, di una ragione impersonale. La storia della filosofia dimostra che quando si è fortificata la fede nel pensiero, i due postulati sono stati energicamente affermati; e Parmenide, il più potente assertore del pensiero speculativo, li unificò entrambi nell'unità dell'essere, con cui il pensiero vero coincide; quando invece si è scossa quella fede e si è insinuato negli animi il dubbio scettico, l'unità del mondo si è sgretolata nella molteplicità delle cose, delle parti o dei fenomeni, e l'individuo s'è sentito chiuso da una invalicabile barriera, sequestrato dagli altri individui, che pur in una luce crepuscolare ha continuato a intravvedere, ed ha ansiosamente cercato la via di accomunare con gli altri il proprio pensiero.

Il motivo segreto e profondo di questo bisogno che trae irresistibilmente l'uomo incontro all'altro uomo, e alle cose, e all'universo, è infatti nella natura stessa del suo pensiero. Il quale, come logo concreto, è, lo abbiamo visto, uno ed universale, ancorchè possa apparire, sotto la specie dell'astratto in cui pur si presenta, racchiuso in un'individualità par-

ticolare perchè determinata. Il pensante pensa come pensiero infinito; e dove perciò gli sorga incontro un limite, che sia cosa o persona, egli ha bisogno di superarlo. Anzi del limite non può fare a meno, poichè nel limite è la sua determinazione; ma la sua negatività non può arrestarsi a nessun limite, e non affermare e dimostrare la propria infinità di fronte allo stesso limite nella cui posizione ha cercato la propria vita attuale. Perciò non solo ha bisogno del consenso degli altri pensanti, ma ha pur bisogno primieramente del loro dissenso, della loro opposizione e refrattarietà al suo pensiero. Perciò l'uomo si rivolge da prima alle cose; e poichè ha vinto la loro sorda e muta durezza e le ha assimilate a se stesso, passa agli uomini e non rifugge dal contrasto delle contraddizioni, che è pur conflitto di volontà e guerra minacciosa di morte all'uomo che va in cerca della sua vita. Gli va incontro, perchè il limite è il suo non-Io, e quindi il suo Io. Egli è lì. Che s'imbatta o no, empiricamente, in un altro uomo, che si riversi nella vita politica delle folle e delle assemblee, o che viva a sè secondo l'ammonimento vile del savio epicureo, che monta? Egli non si appagherà mai di quella morta atarassia che il savio gli promette; perchè l'Io non è Io se non essendo non-Io: nel limite, nell'opposizione è la sua vita. E l'uomo nella solitudine dialogizza seco stesso; e si fa il suo altro in se stesso; e si travaglia nel colloquio segreto con l'interlocutore che egli, nell'astratta solitudine della sua vita particolare, s'è creato, in un dramma identico a quello, a cui ognuno di noi dà vita nella concreta convivenza del nostro essere particolare con tutto il mondo che è nostro. E con quel segreto interlocutore ha bisogno non meno di mettersi d'accordo, vincendolo o cedendogli e assoggettandoglisi; e in esso trova ora un tentatore satanico, ora un mentore austero o benigno, ora un reo o un giudice, e in generale un socio. L'universalità originaria e di diritto tende a spiegarsi attualmente in una universalità di fatto. Così l'uomo vive, così si sviluppa il pensiero, così si forma e cresce la civiltà, e gli uomini s'affratellano tra loro e s'affiatano e immedesimano con la natura, il tutto riducendo a pensiero che compenetra di sè

tutto e tutto perciò smaterializza, unifica e ritrae al suo principio, donde sgorga la vita, e dove s'ha bisogno di tornare sempre a riattingere questa vita.

La ragione, a cui gli uomini si appellano nelle discussioni onde si sforzano di far prevalere la verità, che è la loro verità, e di conciliare quindi i contrasti instaurando l'ideale della giustizia (un ideale tolto anch'esso da un mondo concepito secondo la logica dell'astratto), è questo principio unico e unificatore della molteplicità in cui pur esso si riversa, che è il pensiero nella sua concretezza. La sua unità, premendo sulla molteplicità delle opinioni discordi e delle contrastanti rappresentazioni, e però delle volontà divergenti e in lotta tra loro, è la autorità onde è apparsa sempre investita la ragione. Autorevole perchè una, una per tutti i pensieri, una per tutti i pensanti.

Il νοῦς ποιετικὸς aristotelico, escogitato a spiegare il valore o l'autorità del vero, è logo astratto. E quindi le inestricabili difficoltà in cui s'avvolse questo concetto (sempre vivo, nonostante tutte le critiche, anche nel pensiero filosofico contemporaneo). La nostra ragione è al polo opposto del pensiero: logo concreto. Dal cielo, in cui esso nella sua eterea immortalità fu sempre invano cercato, esso è sceso questa volta veramente nel pensiero dell'uomo, nel suo petto. Dell'uomo (c'è ancora bisogno di dirlo?) che pensa, non dell'uomo naturale, che è una delle tante cose pensate.

13. La ragione e il cuore.

Ma nell'uomo la ragione non è solo cervello, com'è stato troppo a lungo pensato, sì bene anche cuore; ed è tempo di rendere omaggio altamente a questa verità contro tutte le mitologie psicologiche, per cui così laboriosamente, da quando gli uomini hanno preso a filosofare, s'è battagliato ora contro questa ora contro quella facoltà. Innalzando la ragione, noi non abbiamo più bisogno di abbassare nessun'altra facoltà dell'uomo, poichè già non abbiamo più il modo di attribuire

a questo facoltà diverse, nel cui novero la ragione debba avere un suo degno posto.

La ragione, quando con Platone ed Aristotele prese a costituirsi una psicologia, venne distinta da altre funzioni o attività spirituali, pel netto distacco in cui si rappresentò il mondo intelligibile dal mondo sensibile e affettivo: uno tutto obbiettivo, l'altro tutto subbiettivo. E poichè tale distacco si fissò nella teoria della logica, rimasta quindi affissa per millennii al logo astratto, vane riuscirono in ogni tempo le proteste contro la severa condanna fulminate contro il mondo sensibile, in cui, come mondo del soggetto, era pur da cercare il principio d'ogni certezza e valutazione del tutto, e vani gli sforzi per riscattare quel mondo dall'ingiusto destino. Quanto più cresceva il concetto del sapere scientifico e obbiettivo, tanto meno poteva riuscire sufficiente la riabilitazione del senso, malgrado i tentativi fatti di tempo in tempo dalla mistica per opporre alle ragioni dell'intelletto quelle del cuore, e per collocare al di sopra della mediazione logica della ragione l'immediata rivelazione del sentimento. La polemica era destinata a rimanere infruttuosa finchè la ragione restava di fronte al senso e alla conoscenza subbiettiva nella rocca forte del logo astratto: essa ferrata della sua inattingibile obbiettività, librata in alto, al di sopra del tempo e dello spazio e della misera moltitudine accalcantesi nello spazio e pensante nella fuga dei secoli; il senso, ancorchè irradiato da qualche divina scintilla della verità soprarazionale, trascinato e travolto nel turbine di tutte le cose finite e caduche. Nel secolo XVII, quando l'uomo con la potenza della ragione presunse quasi di strappare di mano a Giove il telo della morte, la scienza si irrigidì nel suo schema matematico; e Spinoza, il santo della ragione, scrisse la sua *Ethica* con l'intento e la fede di estirpare dall'uomo ogni radice dell'affetto, del senso, dell'immaginazione, d'ogni idea oscura e confusa asservitrice del pensiero per lanciarlo, puro e libero intelletto, nel seno dell'eterno intelletto divino, mistica raffigurazione del logo astratto.

Ora però la polemica, nonchè sicura della vittoria, è diven-

tata superflua. Trasportata la verità dall'astratto nel profondo della concreta nostra esperienza, nell'intimo dell'animo nostro ritrovata la sua divina eternità nel logo trascendentale onde si avviva ogni pensiero in cui la nostra mente si specchia, concepita quindi la ragione come la subbiettività estrema dove prima appariva l'estrema obbiettività, vien meno nel soggetto il motivo di distinguere tra senso e intelletto, cuore e ragione. Quel tanto di obbiettività (sempre la massima obbiettività) che spetta al logo astratto, gli vien conferita dal logo concreto. E qui è la vera, assoluta obbiettività: assoluta, perchè autarca, e non avente bisogno di esterna norma, a cui commisurarsi. Ma senza questa norma esterna, tutto il pensiero, nella sua attualità di pensiero pensante, è omogeneo. Il pensiero del cuore è sulla stessa linea del pensiero della ragione: pensiero di quella ragione (poichè anche il cuore ha le sue ragioni) che si dice cuore da chi si orienta verso una concezione della verità a norma del logo astratto. Il pensiero, che è Io essendo non-Io, non ammette nulla accanto e fuori di sè: non è ragione, che non sia cuore; nè viceversa. Non è intelletto, che non sia senso; nè viceversa.

Un cuore bensì sarà vinto da una ragione; ma non perchè il cuore sia mai destinato a soccombere nella lotta, sì perchè la ragione vince sempre se stessa. Anzi è una eterna vittoria su se stessa. E chi s'argomenta di vincere con sillogismi il cuore della madre, ignora appunto quel centro, in cui la ragione dei sillogismi deve incardinarsi: non ha mai sospettato quel nesso vitale del logo astratto col concreto, fuori del quale ci sarà la verità del filosofo, ma una verità che avrà il sapore della paglia per l'uomo a cui il filosofo si proverà ad offrirla.

Capitolo VII

LE CATEGORIE E LA CATEGORIA

1. Il problema delle categorie nella logica antica.

Nella logica del concreto la dottrina delle categorie è connessa con quella dell'autonoema, poichè in ogni logica la dottrina delle categorie dipende da quella del giudizio. In rapporto alla quale sono possibili tre diversi concetti della categoria, che rappresentano anche le tre forme storiche della logica: 1° la categoria-predicato; 2° la categoria funzione; la categoria-autonoesi.

La prima categoria, che è quella aristotelica, suppone la teoria analitica del giudizio: quell'analisi senza sintesi, per cui il predicato si stacca dal soggetto, e si pone come universalità assoluta, esente dalla particolarità del soggetto. Ed è il simbolo più significativo di quella che si potrebbe dire la pseudologica dell'astratto, per cui tutta la concretezza, che è propria dei particolari intorno a cui si pensa, e di cui pare intessuta tutta la trama del reale, svanisce nell'ideale del sapere assorto nella contemplazione; non propriamente del reale, ma di ciò per cui si rende intelligibile il reale. Da una parte, la cosa, che l'uomo vuol pensare e intendere, con cui si connette la sua vita, di cui deve servirsi per appagare i suoi bisogni: dall'altra, il sapere, rete di universali che sono i predicati delle cose; e questa rete si dovrebbe gettare sull'immediata realtà per afferrarla, ma essa non può coprire di sè questa realtà senza sottrarla affatto all'occhio dell'uomo. Poichè la logica trae quindi inesorabilmente a scambiare la realtà da pensare con la idea onde si presume di pensarla;

e il mondo svanisce in una pretesa realtà ideale, perfetta e immutabile nella sua eterna perfezione. Il predicato astratto dal soggetto assorbe e annulla in sè il soggetto. Le specie risolvono in sè gl'individui e si risolvono e sommergono nei generi. E rimangono sóltanto i generi. E poichè i generi si abbassano a specie ogni volta che si possano ridurre ad altri generi più estesi, i soli che rimangano sono (o dovrebbero essere) i generi irriducibili a generi superiori. E poichè ogni genere che si possa ridurre a un genere superiore, e sia perciò rispettivamente particolare, è soggetto, di cui il genere sopraordinato viene ad essere predicato, quando si attinge il grado dei generi non più riducibili a generi più estesi, si è innanzi a predicati che, non potendo più fungere da soggetti, sono predicati assoluti: categorie.

L'arbitrarietà di una tale dottrina esorbita dall'astrattezza del logo a cui si riferisce: ed è intelligibile soltanto nella pseudo-logica dell'astratto: ossia in quella teoria logica, la quale, mentre tratta il logo come logo astratto, assume nel logo stesso tutte le determinazioni possibili soltanto al logo concreto, supponendo una molteplicità di concetti, ciascuno dei quali separabile dagli altri, a cominciare dai termini del giudizio, scambiati per due concetti, ossia per due noemi autonomi e per sè stanti. E il difetto fondamentale di questa dottrina delle categorie è proprio questo che concetti siffatti, equivalenti ai termini del giudizio, quasi elementi atomici di un pensiero meccanico, non sono concepibili. E però queste categorie, supremi concetti tra questi concetti inesistenti ed assurdi, sono assurde esse stesse; nè c'è effettivo pensiero, in cui si possano infatti additare.

2. Il problema delle categorie nella logica trascendentale.

Questa dottrina delle categorie doveva esser superata il giorno in cui si scopriva che non c'è pensiero in cui due termini siano congiunti e si possano realmente disgiungere. Quando Kant scoprì la sintesi a priori onde il predicato è

avvinto al soggetto, pur nella sede del logo astratto[1], una logica analitica come quella di Aristotele che mettesse capo a quel concetto delle categorie, non fu più possibile, perchè non ci furono più predicati da classificare e ridurre ai generi supremi. Non ci furono più concetti equivalenti ai termini del giudizio, poichè apparve in tutta la sua luce la verità che pensare è giudicare, e non è dato perciò analizzare (con analisi senza sintesi) il giudizio senza cessar di pensare. E alla dottrina della categoria-predicato sottentrò la dottrina della categoria-funzione, che non è più concetto nel senso aristotelico o socratico, quantunque pur si dica concetto (propriamente, concetto puro), ma è piuttosto l'attività produttiva dei concetti nel nuovo senso del pensare che è giudicare, e per cui perciò non ci può essere concetto (noema) se non c'è un atto di giudizio.

Posta la sintesi a priori del predicato col soggetto nessun predicato di nessun giudizio è lo stesso predicato di un altro giudizio qualsiasi. Il predicato non è più genere indifferente e riferibile a soggetti diversi. Il giudizio come rapporto dei due termini comincia ad apparire una cellula vivente, a cui la vita non può essere comunicato dall'esterno, e di cui il principio vitale va ricercato perciò nella cellula stessa. Il giudizio così comincia ad apparire, anzi che un rapporto immediato tra i due termini ond'è composto, e rispetto al quale il pensiero non abbia se non da guardare, una vera e propria costruzione dall'interno, il risultato di un processo, un atto. E se quel tale rapporto, in cui prima il giudizio consisteva come semplice pensiero astratto, poteva spiegarsi mediante una categoria equivalente a un predicato, il quale col suo riferirsi al soggetto risponde alla domanda fondamentale del

---

[1] Il concetto della sintesi a priori in Kant è duplice: nell'Introduzione alla *Critica della ragion pura* è sintesi di soggetto e predicato in un giudizio che é concepibile soltanto come opposto al soggetto nel logo astratto. Nell' *Analitica trascendentale* la sintesi diventa sintesi della forma con la materia dell'esperienza, e si entra così nel campo del logo concreto.

pensiero che vuol pensare (τί ἐστιν); l'atto, in cui ora si vedeva considerare la vera essenza del giudizio, poteva essere inteso soltanto mediante una ben diversa categoria, che ne fosse il principio generatore. E si pensò perciò alla categoria come funzione del pensiero pensante, forma dell'attività giudicatrice, *ratio essendi* della forma che assume, a volta a volta, l'atto del giudicare.

Questo concetto della categoria apportò una rivoluzione nel pensiero. Il quale prima presumeva di pensare una verità obbiettiva; e per rendersene conto, s'era argomentato di ridurla ai suoi modi fondamentali, quasi leggi supreme della realtà intelligibile. Ora vedeva che una verità in sè, se verità è quella che si possa apprendere come tale col pensiero, giudicando, è assurda: che la verità è appunto la verità del pensiero; e i suoi modi fondamentali, le leggi supreme di quella realtà che si ha buon diritto di stimare intelligibile, non sono perciò altro che le determinazioni originarie della sua stessa attività pensante. Con questo concetto il mondo per la prima volta era capovolto, e rimesso perciò sulle sue basi, con una riforma che, per l'opposizione tra il nuovo e l'antico e la paradossalità del nuovo destinata ad urtare nella più pervicace e irriducibile resistenza del pensiero comune, ben fu paragonata alla riforma copernicana rispetto ai massimi sistemi del mondo fisico. Con questo concetto si poneva il problema delle categorie nel logo concreto, e cominciava a crollare l'antica fede nella sufficienza del logo astratto.

3. Critica della soluzione kantiana.

Ma la categoria-funzione, se rappresenta una conquista definitiva della logica, ed è un concetto, nella soluzione del problema che esso mira a risolvere, affatto inattaccabile, non riesce a risolvere altri problemi che con quello sono strettamente connessi, e che bisogna pur affrontare per garentire la verità conquistata. Il problema della categoria-funzione nasce dal bisogno di spiegarsi il giudizio come costruzione soggettiva, poichè non è possibile intendere il giudizio nella

sua logicità o verità (come proposizione necessaria ed universale) dal punto di vista realisticamente obbiettivo. Il quale, sia che guardi alla realtà secondo l'intuizione dommatica e razionalistica dei metafisici che costruiscono il mondo a priori, sia che vi guardi secondo l'intuizione critica e sperimentale degli empiristi che non sanno di altro mondo all'infuori di quello che si ricostruisce a posteriori, non ci dà il modo di spiegare il giudizio come sintesi a priori. Non per la via metafisica, perchè la filosofia moderna aveva, già prima di Kant, dimostrato tutto l'arbitrio e il carattere gratuito di ogni pensiero presupposto e non risultante da quell'esperienza in cui il soggetto è presente al nascere e svilupparsi del proprio pensiero. Non per la via empirica, perchè l'esperienza può dare i termini della sintesi, non la sintesi con quei caratteri di cui essa è fornita, e di cui ha bisogno per valere come sintesi logica, rispondente cioè a verità, valida necessariamente ed universalmente. Intendere perciò il giudizio come sintesi a priori è intenderlo come costruzione soggettiva: e questa costruzione importa di necessità un'attività costruttiva determinata secondo i modi della sintesi o forme dei giudizi. La quale attività trascenderà l'esperienza costituita da tutti i giudizi, e pur vi sarà immanente. La trascenderà, perchè qualunque giudizio si assuma dal seno dell'esperienza, esso ha bisogno di quest'attività che lo spieghi. Nè la spiegazione perciò può esser data, se si assume la totalità dell'esperienza possibile; chè la totalità non sarà possibile finchè non sia possibile un solo giudizio. E nessuno ne sarà possibile senza quest'attività. D'altra parte, quest'attività non sovrasta all'esperienza, poichè consiste si esaurisce tutta nella generazione di questa attraverso i singoli giudizi, così come la vita è tutta senza residuo, nell'insieme delle funzioni cospiranti di tutti gli organi rispettivi dell'organismo vivente. Quest'attività è la forma generatrice della forma di tutti i giudizi: forma trascendentale, la quale sfuggirà sempre ad ogni critica che si appunti alla forma stessa trasferita da questa sua sede trascendentale nel campo del contenuto del pensiero, e convertita quindi essa stessa in un

giudizio. La massima parte delle critiche rivolte così all'Estetica trascendentale come all'Analitica trascendentale si muovono su questo terreno mobile dell'equivoco, per cui si scambia la categoria-forma, nel suo significato trascendentale, con la categoria che è giudizio e perciò contenuto di pensiero. Dentro i suoi limiti la categoria kantiana, ripeto, è al sicuro da tutti i possibili attacchi.

Ma il concetto della categoria-funzione dà luogo in vero a difficoltà non trascurabili. In primo luogo, l'ufficio di questa funzione è di lavorare sopra una materia che non essa crea, ma presuppone: in generale, di unificare questa materia per se stessa molteplice, conferendole in conseguenza quegli attributi di necessità e universalità che essa nella sua molteplicità non può avere, mentre ne ha bisogno per assurgere a giudizio, pensiero che abbia un valore. In secondo luogo, la funzione giudicatrice dell'intelletto, in quanto corrisponde alla forma propria del giudizio che deriva interamente da lei, non può essere unica; poichè i giudizi non sono tutti omogenei e uniformi. Noi nella logica dell'astratto abbiamo bensì creduto di dimostrare che unica, ancorchè complessa ed organica, sia la forma del giudizio e però di tutti i giudizi (quell'assertorietà che è la concentrazione e risoluzione della qualità, della quantità e della modalità). Ma la logica della categoria-funzione, sorgendo sul presupposto dommatico di un'esperienza varia e diversa da spiegare, assume come immediata la molteplicità non pure degli oggetti, ma delle forme dell'esperienza, ossia dei giudizi; e nel suo concetto della funzione categorizzante non va oltre il necessario di ciò che occorre a spiegare in ogni singola forma di giudizio la logicità che vi è immanente. D'altra parte, la pluralità delle categorie non potrebbe render conto dell'unità dell'esperienza, dove pur tutti gli oggetti della medesima convengono, coordinandosi e raccogliendosi in un sistema unico. Quindi la necessità di integrare le categorie con una funzione fondamentale unica, propria dell'autocoscienza originaria (Io penso), la quale è alla molteplicità delle categorie quel che ogni categoria è alla molteplicità delle sensazioni che essa unifica.

Doppia difficoltà: una nel rapporto tra la molteplicità delle sensazioni e l'unità delle categorie, essendo quelle originariamente e però essenzialmente opposte a queste; l'altra, nel rapporto della molteplicità delle categorie, ossia della molteplicità di tutta l'esperienza disciplinata dalle funzioni unificatrici di quell'attività categorizzante che è l'intelletto, con l'unità dell'Io trascendentale. Origine di entrambe questa difficoltà: la contraddizione intrinseca al concetto di questa sintesi a priori, che dà origine alla dottrina della categoria-funzione. Contraddizione derivante dall'intrusione o sovrapposizione della logica dell'astratto a questa prima forma della logica del concreto, che sorge col concetto della sintesi a priori.

La contraddizione è questa: la sintesi a priori importa l'impossibilità di adoperare l'analisi senza sintesi e però scindere e scerpare gli elementi costitutivi del pensiero nel suo vivo organismo; e questa logica invece, quantunque intesa a render ragione della sintesi a priori, assoggetta il pensiero ad una analisi senza sintesi. La molteplicità delle sensazioni e la molteplicità delle categorie, l'unità della categoria e l'unità dell'Io: termini di sintesi che, per quanto si dichiarino correlativi e reciprocamente integrantisi, vengono concepiti come originariamente antitetici e aventi bisogno di una sopravveniente conciliazione. Prima è l'analisi, poi la sintesi. E la difficoltà di questa nasce dal suo succedere a quella. Ognuna delle due molteplicità (sensazioni, categorie), come ognuna delle due unità (categoria, Io), è posta immediatamente: cioè presupposta, e presupposta come quello che è: non molteplicità che è unità attuantesi in una concretezza che la moltiplica; non unità che attuandosi si moltiplica e attraverso questa molteplicità è quell'unità che vuol essere: non insomma Io che dice: Io sono non-Io nella mia autosintesi; ma $A = A$. Logo astratto, non logo concreto.

Il logo concreto che è l'essere vivo, con la cui vita si comincia a vedere la necessità di spiegare tutte le sostanze organiche elaborate nel vivo laboratorio dell'organismo, per dire com'è fatto, si pone sulla tavola di marmo, e gli si caccia

nel petto il coltello, e si squarta e taglia e ritaglia, facendone fuggir via tutta la vita che si cercava, e non lasciando altra vita che quella di chi taglia ed osserva e non riconosce come realtà se non ciò che è osservabile perchè tagliabile: spietato vivente, non disposto a rispettare altra vita che quella che non conosce, e perciò non può sopprimere.

La logica della categoria-funzione è la logica dell'astratto sovrapposta al logo concreto: una logica della sintesi a priori che non riesce a pensare per sintesi a priori. E la conseguenza è identica a quella a cui andava incontro la categoria-predicato.

Con la categoria-predicato si pensa la realtà negandola e chiudendosi in un pensiero che è desiderio di realtà e perciò di effettivo attuale pensiero. Se il mondo pensato secondo verità è pensiero del mondo, — come accade in Platone e in Aristotele, — nel pensiero non c'è più la realtà, che mediante il pensiero si voleva meglio possedere e padroneggiare; ma non c'è più quel pensiero che è pensiero reale, e che realmente pensi quel pensiero pensabile, in cui la verità consiste. C'è dunque il pensiero, e non c'è la realtà, nè il pensiero reale; e il mondo sfuma nell'ombra di un sogno. Con la categoria-funzione si pensa egualmente la realtà presupposta ancora al pensiero che la pensa, negandola come quella realtà, soggettivandola, fenomenizzandola, e riducendola quindi a indizio o rappresentazione tutta nostra di quella realtà, verso cui il pensiero tuttavia si orienta, e che resta perciò ancora un desiderio. Il pensiero è produzione del soggetto, ancorchè con materiali da esso ricevuti, ma la cui essenza gli sfugge del tutto: e perciò è ancora pensiero, non realtà. E rimane sì il pensiero, ma un pensiero esso stesso, inafferrabile come le ombre; poichè pensarlo, conoscerlo è intuirlo e assoggettarlo alle categorie, e quindi fenomenizzarlo, anch'esso.

Con la categoria-funzione si resta pertanto nella cerchia invalicabile di un pensiero irreale e di una realtà impensabile. Il soggettivismo della categoria-funzione è l'opposto dell'oggettivismo della categoria-predicato: ma nella loro

pura opposizione essi si convertono l'uno nell'altro e si equivalgono. Poichè il pensiero fenomenico di fronte alla vera e profonda soggettività dell'Io trascendentale non è meno oggettivo ed astratto, e però inattingibile, dell'universale-reale del vecchio platonismo. Il quale, viceversa, se pur si vuol affermare, come pure è forza di fare poichè se ne parla, si deve supporre così immediatamente e intuitivamente presente al soggetto da consustanziarlo con esso, e quindi in fatto valere in virtù dell'immediata soggettività insopprimibile dal pensiero: che è il polo verso cui si orienta il moderno soggettivismo fenomenistico.

4. Lo sviluppo della logica trascendentale.

Vincere la logica astratta nella concretezza del logo trascendentale scoperto dalla nuova logica non poteva essere altro che superare l'immediatezza del concetto della categoria-funzione, liberando la categoria dal presupposto dell'immediata unità e da quella dell'immediata molteplicità. Intendere la sintesi a priori come sintesi veramente a priori. Non prima analisi e poi sintesi; anzi prima sintesi. Quindi niente dualismo, nè tra categoria ed esperienza, nè tra Io e categoria. L'esperienza non è un presupposto della categoria; nè la categoria dell'Io: nè perciò la realtà estrasoggettiva dell'esperienza formata in sistema di giudizi, come totalità delle manifestazioni in cui si spiega l'attività dell'Io. Niente noumeno dietro al fenomeno. Il fenomeno non ha dietro a sè la realtà: è la realtà. La molteplicità del fenomeno deve avere la sua origine nella categoria: la molteplicità delle categorie nell'Io. L'Io non è attività teoretica e spettatrice della realtà: liberato dall'ombra della cosa in sè e riconosciuto, qual è, centro profondo della stessa realtà, esso dev'essere essenzialmente pratico, operativo, creatore. E poichè esso è tutto, e non può, operando, uscir da sè, la sua creazione interna importa un'interna mediazione, ond'ei realizza se stesso; e realizzando se stesso nella sua unità, reca in atto

la molteplicità delle forme del suo agire e la molteplicità degli oggetti in cui la sua azione termina.

Questa, com'è noto, la via per cui si mette dopo Kant la logica trascendentale, dalla *Dottrina della scienza* di Fichte alla *Scienza della logica* di Hegel. Nella quale l'idealismo trascendentale è diventato idealismo assoluto: il fenomenismo, acquistata più matura coscienza di sè, vuol essere fenomenismo assoluto (senza noumeno). La realtà, come ha dimostrata la *Fenomenologia* con una dialettica rassegna di tutte le posizioni ideali e storiche in quanto ideali, teoriche e pratiche, dello spirito, è concentrata nello spirito, come autocoscienza assoluta, Io, quell'Io che la logica trascendentale aveva additato per la prima volta. Ed ecco la logica come sistema delle categorie intenta a dimostrare tutta la serie delle categorie necessarie al pensamento logico della realtà, che è la stessa autocoscienza assoluta, come sviluppo interno di questa autocoscienza.

Ma lo stesso Hegel, che superbamente conchiude la sua *Storia della filosofia*, dov'è ripreso il problema stesso della *Logica*, con quelle parole magnifiche:

Tantae molis erat se ipsam cognoscere mentem

abbiamo pur visto, a proposito del dialettismo, come si lasciasse sfuggire anche lui il segreto della mente. E ora possiamo dire che il difetto della sua dottrina delle categorie, malgrado la potente polemica contro i difetti della logica kantiana, rimane pur quello della intrusione della logica dell'astratto nel logo concreto; e nessuna dottrina meglio della sua può istruttivamente additare il pericolo che incombe sulla moderna dialettica pel rovesciarsi del logo astratto sulla nuova realtà scoperta nell'attività trascendentale del pensiero pensante.

Hegel ha cura di non numerare la lunga serie faticosa delle sue categorie: anzi di stringerla tutta in una triade sola (essere, essenza, concetto), il cui terzo termine è l'unità dei primi due; e ciascuno si articola e riarticola in categorie

subordinate, ma tutte congiunte e organizzate e unificate sempre secondo lo stesso sistema, fondato sopra il numero tre, che, come osservammo a suo luogo, non è propriamente numero[1] nella sua funzione logica. Niun dubbio che egli tenga sempre presente nella sua deduzione la saggia ammonizione: cominci a contare e cominci a sbagliare. Nulla di immediatamente analitico, nulla di presupposto. Tutto è, o almeno vuol essere, mediazione, divenire, autoctisi, sintesi a priori, nel vero senso della parola.

5. Critica della soluzione hegeliana.

Ma la posizione del problema, appena Hegel dalla *Fenomenologia* passa alla *Logica*, è infida e sdrucciolevole: e sulla china del pensiero, su cui da principio quivi si colloca, il filosofo è tratto a scendere fino alla più rigida ricostruzione del logo astratto, non come astratto (che ha la sua ragion d'essere) sì come concreto. L'Io, da ricostruire, si ricostruisce perchè divenire. Questo divenire è la sintesi a priori, da cui trasse origine la categoria-funzione. Ora questo divenire, per essere quella vera sintesi a priori, di cui si ha bisogno se si vuol restituire al pensiero la sua realtà e alla realtà la sua idealità, si potrà bensì analizzare e ricostruire per l'analisi, ma in che modo? Non certo ripetendo l'errore di fare l'analisi antecedente alla sintesi, e quindi meramente verbale e logicamente impossibile. Il divenire è sintesi di essere e non-essere. Ora basta idealmente presupporre questa dualità di tesi e antitesi alla sintesi perchè la sintesi non sia più a priori. Ed è ciò che fa Hegel, determinando il principio dell'idea logica, ossia dell'autocoscienza nell'essere, il quale si nega e perciò diviene. Ma prima di negarsi è: ed è proprio essere, non divenire, non pensiero, non autocoscienza. Donde, come vedemmo, le difficoltà sempre incontrate sulla soglia stessa della dialettica hegeliana; le quali

---

[1] Cfr. vol. I, p. 116.

Hegel stesso e i suoi seguaci tentarono superare, negando l'apriorità pur presupposta dell'essere, e sforzandosi di sostituirvi l'apriorità del divenire. Tentativi inutili, perchè lo stesso divenire, come relazione che partorisce i termini opposti, non potrà mai essere quel che vuol essere se non si concepisce capace di questa generazione. Anche il logo astratto, com'era raffigurato da Platone, importava bensì una relazione, ma una relazione, per così dire, immobile e morta, per cui tutte le idee costituivano un mondo, di fronte al pensiero, chiuso in una unità statica, quasi una sola idea, nella quale perciò non fosse possibile introdursi se non per un atto miracoloso e inesplicabile d'intuizione anticipata, base alla dommatica dottrina delle idee innate. La relazione del divenire, dell'unico divenire veramente concepibile, che è quello non veduto ma attuato dello stesso Io, dev'essere relazione attiva e autotetica: dev'essere pensiero, non come pensiero che è pensato, sì come pensiero che pensa.

Tutta la teoria delle categorie logiche hegeliane è deduzione d'un pensiero che il pensiero intende e si sforza di pensare senza contraddizione; e che perciò supera (*aufhebt*) ogni posizione che gli si appalesi in se stessa contradditoria. L'essere del divenire (si bada bene ad avvertirlo) si contraddice esso stesso, come essere indeterminato che perciò è identico col suo non-essere, e perciò diviene. Non è il pensiero che veda in esso la contraddizione, in quanto non possa fare a meno d'immedesimarlo col non-essere. E così tutte le categorie che ne derivano. E tutte insieme costituiscono un logo, che Hegel dice concetto, e concetto che ha coscienza di sè; e che però dovrebbe essere appunto quell'autocoscienza che la *Fenomenologia* pone come il Primo e l'Ultimo, il Primo che si scopre da ultimo artefice interno del mondo comunque concepito: una autocoscienza tuttavia logica, la quale deve estraniarsi e uscir da sè e propagare la sua intima essenza attraverso lo spazio e il suo meccanismo, il chimismo, la vita e il suo finalismo per gettare le basi del sentire, e quindi, sentendo e spaziando nel mondo sensibile, ritrovarsi, al colmo della natura, nelle condizioni di ritrarsi nella sua eterna unità e quivi, come

coscienza, risalire di grado in grado su su fino alla vetta del pensiero, attualità assoluta dell'autocoscienza.

Ora l'autocoscienza della logica, così intesa da potere dar luogo, in conseguenza di sè e come integrazione della realtà assoluta, a una filosofia della natura prima e ad una filosofia dello spirito poi, non è autocoscienza attuale e concreta, ma idea della autocoscienza; la quale, con tutto il suo vasto e complicato contenuto costitutivo del logo quale Hegel lo concepisce, ha bisogno poi di attuarsi. E, al pari del logo platonico, non s'intende in verità come possa poi attuarsi — attuarsi intelligibilmente e razionalmente — poichè tutto quello che è razionalmente intelligibile è già racchiuso nella sfera del logo.

Donde le note insormontate e insormontabili difficoltà del passaggio hegeliano dalla logica alla natura. Donde per questa filosofia la conseguenza ineluttabile di dibattersi in quest'alternativa: o la logica è metafisica, e pensando il logo si pensa il mondo (natura e spirito); e allora bisogna sopprimere la natura e lo spirito come sviluppo dell'idea. Ovvero l'idea è un universale, la cui concretezza si attinge attraverso lo sviluppo del particolare nella individualità, che sulla base della natura, si erge, eterno monumento, nell'autocoscienza; e allora la logica non è più metafisica come Hegel vuole, e deve intenderla, dopo la *Fenomenologia*; e il logo suo, come quello di Platone e di Aristotele, non è più il mondo, ma l'intelligibilità del mondo, nella quale questo si risolve tutto senza residuo.

Perchè quest'alternativa? Il perchè è evidente: ancora la sintesi a priori non si è fatta valere in tutto il suo vigore, e il logo concreto, in cui essa vige, si è lasciato inviluppare nella rete del logo astratto. Il pensiero, il suo essere e tutto il dialettismo del suo essere è veduto e trattato secondo la legge del logo astratto: si contraddice, e non si deve contraddire. E il pensiero, incalzandolo di contraddizione in contraddizione, pretende di ridurlo a un punto, in cui non sia più contradditorio, ma identico seco stesso. Tal quale come la dialettica platonica, che la verità immota e immobile con-

cepiva non come il punto di partenza o la via, ma come la mèta del pensare dialettico del filosofo, aspirante a uno sguardo sinottico delle idee nella loro unità.

6. Il problema delle categorie nella logica del concreto.

La categoria dunque non è nè predicato che assorba in sè il soggetto, come accade nella logica aristotelica, nè funzione che, pur volendo essere sintesi a priori, cacci fuor di sè la materia, l'esperienza, e quindi la realtà (che è il soggetto del giudizio), come accade nella logica trascendentale; la quale, invece di risolvere il logo astratto nel concreto, finisce col risolvere il logo concreto nell'astratto. La categoria in entrambe queste logiche vuol essere il pensamento del reale, e riesce alla soppressione di esso nel pensiero.

La categoria è funzione, sintesi a priori, ma a patto che la funzione o sintesi sia correttamente concepita. E noi abbiamo visto che la sintesi è a priori se è autosintesi, in guisa che nel suo prodursi si attui come quell'atto che è unico e duplice ad un tempo, una relazione e due termini distinguibili, anzi distinti tra loro ma con un'analisi che non si sottragga all'azione immanente della sintesi. Per modo che più precisamente può dirsi che nella logica del concreto, che è l'unica logica in cui il pensiero pensa la verità, la categoria è autosintesi; e come tale è non solo funzione, come si volle dalla logica trascendentale, sì anche predicato, come si disse dalla vecchia logica analitica.

La categoria-autosintesi è infatti l'unità della categoria-predicato e della categoria-funzione: di quella come pensamento dell'astratto logo astratto, e di questa come pensamento dell'astratto logo concreto. Poichè a chi ci ha seguito fin qui dev'esser chiaro, che se il logo astratto è illegittimamente pensato soltanto se si pensa astrattamente, avulso dal concreto, con cui è congiunto invece da un nesso vitale, anche il logo concreto, che è il dialettismo del pensiero pensante, è astrattamente pensato, se non si vede in questo nesso, anche per lui vitale, col logo astratto.

Evidente altresì dev'essere, che il difetto della categoria-predicato nasce appunto dall'astratta concezione del logo astratto, per cui il predicato si scioglie analiticamente dal soggetto, e fissato come concetto per sè stante, puramente universale, non lascia più pensare il soggetto; come, d'altra parte, il difetto della categoria-funzione proviene dall'astratta concezione del pensiero pensante o trascendentale pura forma senza contenuto, che è lo stesso che dire logo concreto senza logo astratto. Alla categoria-predicato manca la vita che si svela solo dal punto di vista del logo concreto; ma alla categoria-funzione spetterà una vita del tutto vuota e infeconda finchè il logo concreto non apparisca comprensivo e risolutivo dell'astratto, che esso non lascia perciò fuori di sè, e al quale per conseguenza non ha bisogno di passare estraniandosi da se medesimo.

7. La categoria autosintesi come predicato.

La categoria autosintesi è il predicato, non certo del giudizio astratto, ma dell'autonoema; perchè se per predicato s'intende il pensiero che rende pensabile ciò che si pensa, l'universale onde s'idealizza il dato del pensiero, e cioè il pensiero nella sua immediata posizione, solo predicato d'ogni pensiero che si pensi è l'Io pensante, non essendovi intelligibilità obbiettivamente chiara e luculenta, la quale abbia valore per chi non sia in condizione di vederla: e non essendovi perciò altra possibile proposizione evidente, e cioè logicamente vera, e quindi apprensibile come razionale, che quella proposizione la cui evidenza rampolli dalla soggettività individuale e determinata dell'Io a cui si rappresenta. Quale proposizione più evidente di questa, che «Dio è»? Nel logo astratto, astrattamente preso come concreto, nulla perciò di più conclusivo e stringente dell'argomento ontologico. Eppure, *dixit insipiens in corde suo: Non est Deus*. L'evidenza della verità oggettiva non ha presa nella sua mente, cioè non vale, non è verità per lui. Il quale sarà sciocco quanto si voglia; ma è quello a cui l'argomento ontologico s'indi-

rizza: è l'uomo non persuaso che l'uomo convinto d'una sua verità si propone di persuadere. E se lo propone, come abbiamo visto, non per un capriccio qualunque, sì per un'esigenza irresistibilmente imperativa del pensiero che preme con la sua universalità sui limiti che cerca, anzi pone, e che deve superare, sotto pena di smarrire la propria universalità e cessare così di esser pensiero. E già l'*insipiens* non è quell'individuo particolare fuori del *sapiens*, il quale potrà incontrarlo e non incontrarlo e proceder sempre per la sua via. Ma gli è dentro, quasi annidato nel cuore, voce assidua implacabile che lo tormenta di quel tormento che è la sua vita, proponendogli ad ora ad ora dubbi e problemi da superare e risolvere, e nel cui superamento e soluzione è riposta tutta la sua possibile gioia di vivere. Dunque, non è propriamente il predicato nel noema astratto che ci rende intelligibile un soggetto; ma un pensiero qualsiasi, nella sua sintetica connessione di soggetto e predicato, così come ci si presenta, verità già esistente, da prendere o lasciare, per essere nostra verità, e cioè per essere verità che si faccia valere, e quindi riconoscere, e però accettare da noi, ha ancora bisogno di noi, del nostro atto che la instauri nel mondo della verità, che la crei fulgente della sua luce logica nell'aere eterno del pensiero che si pensa davvero attualmente e fa un *sapiens* dell'*insipiens*; dell'atto che è autosintesi: di questa forma, che pone se stessa e il suo contenuto, come due termini che sono un termine solo.

Qui il fondamento ultimo di ogni intelligibilità, evidenza e validità logica. Tutto è logico, se attualmente pensato nell'Io che è non-Io; niente è logico, se sottratto per ipotesi a questo nesso vitale della sintesi con l'autosintesi. Il pensiero autosintetico è sviluppo, e nel suo processo progredisce e passa pertanto dall'illogico al logico (dal logico al logico che, superando il primo pensiero, lo svaluta ed abbassa ad illogico), e può quindi dentro di sè dimostrarci come si possa parlare di verità che è verità, e di verità che è errore; di verità, voglio dire, obbiettiva, e di verità soltanto subbiettiva. Ma, presupposta una verità obbiettiva di là dall'auto-

sintesi, tutta chiusa nel logo astratto e astrattamente inteso, non c'è più modo di passare da questa astrattezza al concreto del pensiero, e d'intendere come si possa parlare d'una verità che regni nel pensiero e sia riconosciuta progressivamente nella sua sovrana potenza.

L'autosintesi, dunque, è quel predicato veramente ultimo e fondamentale, di cui andava in cerca la logica aristotelica con la sua ricerca della categoria.

8. L'autosintesi come funzione.

Questo ufficio predicativo non toglie per altro alla categoria-autosintesi il suo carattere di funzione; che anzi la sua predicabilità è tutta racchiusa nella sua stessa attività funzionale. E la predicabilità della categoria-autosintesi si distingue dalla predicabilità dell'antica categoria-predicato appunto per questo carattere funzionale, che vorrei dire autentico.

La categoria-predicato era un antecedente del giudizio: il quale da quella condizione era reso possibile e non necessario. Posta così fuori del giudizio, la categoria era un concetto immediato. Era perchè era. Ed era lì. La sua ideale origine un problema assurdo, come assurdo è il problema dell'origine della natura naturalisticamente pensata. E ciò impediva di considerare quella categoria come veramente ultimo e fondamentale predicato. Chè l'immediato o non si pensa, o si trascende. E così delle dieci categorie aristoteliche, tolta la sostanza, le altre nove potevano tutte raccogliersi in una superiore categoria: quella dell'a c c i d e n t e. E di ognuna delle dieci la stessa metafisica aristotelica può predicare tanti predicati, e se ne possono predicare infiniti, a prova che tali categorie non sono veramente e assolutamente predicati. Quindi la necessità di superare l'immediatezza; com'è possibile, se il predicato non si oppone al pensiero che è mediazione, ma è tutt'uno col pensiero: non è l'antecedente del giudizio, anzi appunto il giudizio. Il quale è funzione, perchè questo concetto in fisiologia tende ad esprimere una

forma di attività, com'è quella del pensiero, non condizionata, anzi creativa della propria condizione. Giacchè l'organo non solo non è l'antecedente della funzione, ma non si sa concepire se non come risultante dalla funzione. Di modo che la funzione, pur creando o addestrando l'organo, mezzo del suo ulteriore sviluppo, non fa che creare se stessa. È autotesi, come il giudizio che non presupponga il predicato.

Ma la funzione veramente autotetica non è la funzione particolare; in cui il vivente crea bensì un dato organo, e viene perciò determinando e specificando in una nuova funzione la propria vita, ma preesiste col suo organismo, e cioè con altri organi, alla nuova funzione, che apparisce perciò condizionata. La vera funzione autocreatrice è quella dell'organismo nella sua unità: cioè della vita. Anzi, poichè ciascun vivente è un particolare, limitato e condizionato, la funzione autocreatrice è della natura. Anzi, poichè la natura nella sua immediatezza non si può pensare se non si trascende, ed è perciò essa stessa condizionata, non c'è funzione propriamente e rigorosamente autotetica in fisiologia, o in natura. La funzione è in quella realtà che sola è incondizionata: nel pensiero.

Ma nello stesso pensiero convien guardarsi dall' insinuare quella particolarità che limita e quindi annulla l'autocreatività della funzione nella sfera della natura. Funzione, dunque, come attività autotetica del pensiero, ma non del pensiero particolare e però condizionato: categoria, che non è esperienza e non è neppure l'Io trascendentale: ma questo Io, il quale, nel produrre se stesso, produce le categorie e l'esperienza tutta luminosa com'essa è nella sua viva attualità, e perfettamente intelligibile.

9. Il problema della molteplicità delle categorie.

La categoria-autosintesi, atto immanente dell' Io, è l'unica categoria onde si pensi *a parte obiecti* e *a parte subiecti* tutto il pensabile: l'unica categoria-predicato, con cui, pensandosi oggettivamente il mondo, lo si pensa e deve pensare

come tutto Io; l'unica categoria-funzione, con cui, pensandosi soggettivamente, il mondo è tutto Io: quel pensiero per cui esso si pensa e si deve pensare. Questa unica categoria è il comune denominatore di tutti i concetti onde si vien pensando il mondo metafisicamente, com'è pure il denominatore comune di tutte le categorie onde si vengono gnoseologicamente costruendo tutti i concetti del mondo. Checchè si pensi, quello che si pensa è l'Io. Comunque si pensa, il modo in cui si pensa, è il modo in cui l'Io si pensa e si realizza nel suo oggetto.

La deduzione precedente della categoria-autosintesi, come unità della categoria-predicato e della categoria-funzione, dimostra l'impossibilità di pensare più di una categoria. Più categorie sono concepibili soltanto nella loro quantità discreta come concetti mediati nel seno del logo astratto. E una logica del concreto, che voglia svestire risolutamente la vecchia spoglia dell'astratto concetto del logo astratto, convien che affermi con ogni energia questa unità della categoria, necessaria a garentire primieramente l'unità del soggetto pensante, nel suo valore logico, che è come dire la validità della ragione [1], e subordinatamente l'unità del mondo, in cui non ci riuscirebbe mai di orientarci per dare una qualsiasi direzione alla nostra vita, se esso non fosse ordinato, come può essere soltanto ciò che è omogeneo e uno.

E dico « con ogni energia », perchè il logico deve urtare contro un concetto profondamente radicato nella mente umana; e che è certamente legittimo, ma dentro certi limiti, ai quali non si suol porre attenzione. Il concetto è che con un sol colore sulla tavolozza non si dipinge nessun quadro, e con una sola nota non si ottiene nessun ritmo od accordo. La realtà è bensì unica, e una, ma è pur varia e diversa; e perciò armonica, e quindi intelligibile al pensiero che è processo e dialettica, e uno nel vario. Concetto che non sarà certo contestato da chi nella riforma della logica è animato dal più vivo ed acuto bisogno di concretezza.

---

[1] Cfr. penultimo § del cap. precedente.

Concetto vero, ma, come ogni concetto, a suo luogo, nei confini che gli spettano nel sistema del pensiero, e dai quali può prescindere chi scambii le astrattezze del suo pensiero errante con la salda realtà determinata in tutti i suoi momenti assoluti.

Il mondo c'è due modi di pensarlo, come già non ci dovrebbe più esser bisogno di avvertire: uno che si può dire empirico, e l'altro trascendentale. Empirico, intendo, nel miglior senso della parola, in quanto il pensiero si attua attraverso all'esperienza: all'esperienza che il pensiero fa di se stesso (sia che questa esperienza sia da intendere poi come determinata dall'esterno, o come determinata dall'interno del pensiero). In tal senso, ogni metafisica è anch'essa un pensamento empirico del mondo, checchè l'empirista ne possa pensare, non trovandovi il più normale uso dell'esperienza. Trascendentale è invece il pensamento del mondo, non in quanto si rappresenta in una certa forma empirica, in virtù dell'esperienza che il pensiero faccia di sè, ma in quanto si considera nell'originaria virtù del pensiero, che si esercita nell'esperienza. Il mondo, come noi lo vediamo, cogli occhi del corpo o della mente, è un mondo risultante da un processo: quel mondo empirico, che convien trascendere per pensarlo assolutamente, poichè un mondo che è risultato da un processo è un che d'immediato e quindi, in via assoluta, impensabile, finchè non si risolva nel processo da cui risulta. Pensare il mondo nel suo processo, come quel principio che in esso si svolge ed attua [1], è pensarlo trascendentalmente.

---

[1] Potrà ancora non essere affatto superfluo avvertire, che questa attuazione non è qui intesa in senso puramente gnoseologico, ma anche metafisico; e che però il trascendentale, di cui qui si parla, non è la kantiana condizione dell'esperienza, ma la condizione piuttosto del mondo dell'esperienza. E avvertire altresì, ciò che spero sarà chiaro dal seguente capitolo, che il mondo dell'esperienza dal punto di vista del logo concreto, che è il punto di vista assoluto, è bensì il mondo che si svela a se stesso nell'esperienza, ma non, come volgarmente si crede, un mondo che si sveli a un soggetto a lui opposto.

Ora, rispetto al mondo così empiricamente pensato, niun dubbio che l'unità abbia bisogno di rompersi e concretarsi nella molteplicità. Ma, rispetto al mondo trascendentale niun dubbio del pari, che la molteplicità abbia bisogno di risolversi senza residuo nell'unità. Noi possiamo bene muoverci astrattamente lungo le vie infinite del mondo empirico; e allora il nostro pensiero dovrà riconoscere e mantenere in tutta la loro differenza e reciproca ripulsione tutte le determinazioni, attraverso le quali si determina l'Io, principio trascendentale di questo mondo. Ma se filosoficamente ci punga il desiderio di pensare assolutamente questa infinita variazione, che ci si presenta prima allo sguardo nella sua astratta immobilità immediata, la verità non sarà raggiunta finchè il pensiero non si ritragga da questo svariato orizzonte in cui prima era come distratto e disperso, nel più profondo di se medesimo, dov'è il principio vivente di quello stesso mondo in tutte le sue differenze. La molteplicità del mondo empirico è la stessa unità del mondo trascendentale.

Giacchè i due mondi poi non sono due mondi coesistenti o successivi, e perciò distinti in sè. Il trascendentale è lo stesso mondo empirico assolutamente pensato. E poichè l'astratto logo che non sia a sua volta pensato astrattamente, è l'attualità dello stesso logo concreto, noi, in realtà, in quest'atto stesso che ci moviamo pensando attraverso un mondo infinitamente diverso neghiamo le differenze e ci ritiriamo nell'unità indifferenziabile dell'Io che suggella di sè il suo pensiero, comunque e quantunque determinato. Ogni pensiero infatti è diverso; e pure ogni pensiero è Io; e l'Io in ogni attuale pensiero è uno, senza possibilità di differenziarsi e moltiplicarsi in nessuno mai de' suoi pensieri. I quali, a guardarli dall'esterno, paiono tanti che la mente è portata a naufragare in essi come in un mare. Ma a pensarli davvero, a realizzarli, a farli essere quei pensieri che si vuole che siano, ecco che tutti ad uno ad uno s'incorporano nel pensiero che li pensa, e divengono questo pensiero: un pensiero solo, che si concentra e non si può distrarre senza lasciarsi sfuggire il proprio oggetto.

Questo pensiero unico che è l'autosintesi dell'Io, questo atto unico, non è d'altronde unità astrattamente concepita: non è, si fa unità: è unità autogenita; quindi unità che contiene un'interna differenziazione che essa risolve senza perciò moltiplicarsi. L'Io che è non-Io è affermazione di unità in quanto negazione di unità (negazione in quanto affermazione). Quindi non manca la molteplicità; manca la molteplicità assurda [1] che è quella non unificata. E per mezzo di questa molteplicità interna e mantenitrice dell'unità dell'autosintesi, la categoria genera in se medesima non solo le dieci categorie-predicati, non solo tutte le dodici categorie funzioni, e tutte le categorie innumerabili della dialettica hegeliana, ma genera tutti i predicati, tutti, rispettivamente agli atti noematici in cui intervengono, categorie, e tutti, in virtù della loro medesimezza con l'atto autosintetico, funzioni reali dello spirito.

Il pensiero pensante, con cui abbiamo identificato la categoria come atto categorizzante del pensiero nella sua esperienza, pensando se stesso si differenzia seco stesso come Io = non-Io. Il non-Io è (nella sua identità immortale con l'Io) ogni pensiero: sostanza, accidente (luogo, tempo, azione, passione, ecc.), causa, necessità, contingenza, essere, non-essere, divenire, esistere, misura, fenomeno e così via. È filosofia, insipienza, logica, psicologia, linguaggio, pensiero, animale, pianta, amore, odio, immagine, pietra, stella, ecc. Ogni pensiero nella sua determinatezza è il pensiero in cui si pone l'Io, e che attua perciò l'attività autosintetica di questo. Io, essendo Io in quanto non-Io, sono perciò sostanza e accidente, e pianta e sasso e tutto il resto, via via che determino, come lo determino, il mio pensare. Quanto più differente il pensiero, nella sua immediatezza, dall'Io, tanto più in concreto, come mediazione del pensiero pensante, esso realizza della potenza autosintetica dell'Io, e perciò tanto più è adeguato all'essenza dell'Io: tanto più è identico con l'Io.

---

[1] Circa quest'assurdità dei molteplici irrelativi cfr. *Teoria gener. dello spirito*³, p. 96.

La ragione dell'una o dell'altra determinazione del pensiero pensante in questo o quel pensiero non è da ricercare fuori della determinatezza dello stesso pensiero pensante. Perchè la sostanza è la categoria di Spinoza e la monade quella di Leibniz? Perchè l'idea quella di Platone e la forma a priori quella di Kant? Mentre invece il denaro è la categoria dell'avaro e la donna trastullo quella di don Giovanni? Ognuno ha quasi la sua moneta, in cui scambia ogni forma di realtà; e quando Hegel si argomentò di raccogliere tutte le categorie in un sistema onde si potesse finalmente pensare unitariamente il mondo da tutti gli aspetti, per cui era apparso già tanti mondi diversi, e si volse ai filosofi e domandò ad essi con quali categorie essi avevano pensato si potesse appercepire il reale, si lasciò sfuggire che oltre il filosofo c'è quell'eterno *insipiens*; contro cui il filosofo continuerà sempre a polemizzare, e che ha anch'egli le sue categorie. Perchè tante categorie? Perchè ogni volta quella? Perchè ognuna risolve un problema; e i problemi sono tanti pel fatto che risolverne uno è farne nascere un altro, e il pensiero ha perciò sempre un problema, e sempre quindi una nuova soluzione. Sempre quell'Io, che non è mai lui: e quindi sempre problema aperto, sèmpre una soluzione, che non è mai la soluzione difinitiva.

E si badi: la sostanza, quella categoria che si può forse veder rappresentata nella filosofia dello Spinoza, oltre a non essere in Spinoza la stessa sostanza di Cartesio, e tanto meno quella degli Scolastici, che egli pure ebbe familiari, e ancor meno quella di Aristotele; oltre a non essere ragguagliabile con la sostanza, che è pur la monade leibniziana o con alcun'altra categoria d'altri sistemi filosofici, quando la si voglia pur individuare nella sua essenza determinata quale si può dire sia stata definita nello spinozismo, è poi davvero una categoria assegnabile dal pensiero in atto come una categoria unica? O intendere cotesta categoria, è intenderla in funzione di tutto lo spinozismo, il cui intendimento è in funzione di tutta la storia della filosofia, e però della filosofia o, se si vuole, della struttura mentale dello storico della filosofia?

Non c'è la storia progressiva dello spinozismo, attraverso la quale la categoria viene svolgendosi in una serie di categorie infinitamente diverse?

E non è da dirsi altrettanto di ogni categoria-predicato, ancorchè non dignificata solennemente dalla nobiltà dei sistemi filosofici? Ogni più fuggevole pensiero brilla nella coscienza d'una sua luce propria: che è un modo di pensare, un predicato, una categoria, la quale trae vita e significato (valore logico) da quella coscienza, dall'Io.

Lo stesso divenire è un concetto, che ha la sua storia, e si riduce perciò in tanti concetti. Nessuno dei quali, ancorchè concetto del divenire, è categoria, se considerato nell'astrattezza del logo astratto, come legge immanente a una realtà collocata di fronte al pensiero; ma è categoria allo stesso titolo di qualsiasi altro concetto predicabile in quanto esso è tutt'uno con l'autosintesi dell'Io, la quale non è divenire pensato ma in atto: pensato cioè con quel pensiero che è agire e realizzare.

Si può dire in conclusione, che le categorie siano infinite, a patto che insieme si dica che la categoria è una sola.

10. I momenti della categoria.

Adoperando la terminologia della logica hegeliana, si può dire, che l'autosintesi distingua essa stessa nel suo processo tre momenti. Nel distinguere i quali non si corre perciò rischio di tornare a sovrapporre la logica dell'astratto al logo concreto, e tornare a soffocare l'anelito della sintesi a priori onde il pensiero, nella sua concretezza, tende a liberarsi dal peso di una realtà obbiettiva opposta a lui e indebellabile.

La categoria (l'atto del pensiero, l'unico atto che ci sia) è una sola: ma essa, poichè non è un concetto come la categoria-predicato, e non è perciò immediata, è sintesi di sè come Io che si pone e di sè come Io che è posto (e quindi non-Io): sintesi di tesi e di antitesi. Questi tre momenti non sono distinti dalla logica come tutti compresenti a un atto sinte-

tico che essa analizzi. La stessa autosintesi è attività analizzatrice e differenziatrice, appunto perchè autosintesi: la quale pone sè come sintesi ponendosi come differenziata in se stessa e unificata. La distinzione perciò è sua: ed è quella distinzione stessa che ogni uomo, in cui si ridesti e ravvivi la coscienza del proprio essere, attua, in quanto scontento di sè, distingue questo sè di cui non si appaga da quel sè superiore e migliore che non si appaga: ed è l'uno e l'altro nella dolorosa drammaticità del contrasto, che verrebbe a mancare se l'una delle due anime in conflitto non fosse la stessa anima dell'altra. In questa opposizione interna, in cui, or forte or debole, ora travagliata dal dolore del conflitto ora rinfrancata dalla gioia della conciliazione, è tutta la vita dello spirito umano, non c'è un pensiero che s'introduca dall'esterno a distinguere l'indistinto e a differenziare l'identico in elementi immediatamente posti; che un tal pensiero consideri originari e meccanicamente concorrenti nella costituzione dell'oggetto. L'opposizione è la stessa realtà in atto di questo reale che è il pensiero, non avente fuori di sè nessuna realtà a cui ragguagliare la propria. L'Io, questo essere realissimo, esso stesso, è non essendo, è lui non essendo lui, e facendo esso da sè questo suo essere: cioè ponendo sè, l'altro e il loro nesso inscindibile.

Orbene, a questi tre momenti del dialettismo autosintetico dell'Io, rispondono le tre forme assolute dello spirito: arte, religione e filosofia, nella loro accezione logica trascendentale, da non confondere col significato empirico, per cui storicamente l'artista si distingue dal filosofo, e la filosofia dalla religione.

L'arte in tale accezione è il momento soggettivo dell'atto categorico; la religione, il momento oggettivo, in cui l'atto categorico si pone come altro da sè; la filosofia, il momento sintetico, in cui l'atto si raccoglie come unità di sè e d'altro, di soggettivo e oggettivo, nella concretezza dialettica dell'autosintesi. Tre momenti, attraverso i quali si realizza l'atto unico, e nessuno dei quali perciò può stare senza l'altro; ma che pure si distinguono, perchè l'atto nella sua

unità si distingue in essi, non potendosi porre come quella unità che è, se non in quanto oppone sè come identico a sè come diverso da sè. Come ideali momenti della reale categoria dell'autosintesi l'arte bensì e la religione si distinguono entrambe nettamente dalla filosofia. Reale questa coincidendo con la compiutezza dell'autosintesi; e ogni pensiero pertanto, nella sua unità di logo astratto e concreto, è un pensiero essenzialmente e virtualmente filosofico. Se tale non fosse, se non osservasse la legge del dialettismo, non sarebbe un pensiero attuale. Ma, per la sua attività autodiscriminante, in quest'attualità compiuta e veramente concreta il pensiero (e però ogni pensiero) pone e distingue dentro di se stesso un ideal pensiero meramente estetico e un pensiero del pari ideale meramente religioso. Poichè non c'è arte che sia tale concretamente e realmente fuori del giudizio che la pone come tale (critica dell'arte); nè c'è religione che si distingua dalla filosofia senza l'atto d'un pensiero filosofico, che la giudichi come religione (critica della religione). E quell'arte stessa, quella stessa religione attuali e non ancor divenute materia di critica sono nè più nè meno che filosofia. Com'è empiricamente dimostrato dal fatto della ribellione dell'arte storica e della religione storica alla filosofia, come ad attività spirituale che versa intorno alla lor propria verità in forma incongrua e falsa: ribellione assurda, se i tre momenti spirituali corrispondessero a situazioni realmente diverse, e quindi separabili l'una dall'altra, e tali perciò da poter coesistere senza escludersi e senza neppure incontrarsi.

L'arte e la religione si distinguono dalla filosofia in quanto vi sono contenute, come tesi e antitesi logicamente sono nella sintesi. Allora si distinguono in quanto la filosofia col suo potere autosintetico che è pure, per le cose dette, potere autoanalitico, le distingue da sè e tra loro. E appunto per questa considerazione importante non è da parlare di tre categorie, ma, come s'è fatto, di tre momenti della categoria unica. Un pensiero attuale, qualunque sia, vi si accentui il momento soggettivo o quello oggettivo, non si può pensare se non per

quella categoria, che è l'autosintesi. L'Io vi si pone ed oppone, componendosi nell'unità dialettica degli opposti.

Le forme assolute dello spirito, così dette perchè le sole, che l'analisi interna all'autosintesi reale dell'Io distingua assolutamente nella vita dello spirito, considerate in quel logo concreto in cui ogni astrattezza, ossia ogni concetto con cui noi pensiamo il tutto, si risolve, nel loro dialettico organismo non sono niente di fisso e di rigido, come potrebbe indurci a pensare la loro comprensione alla stregua di categorie-predicati, capaci di raccogliere sotto di sè tutti i prodotti empirici storicamente determinati come forme artistiche, religiose e filosofiche: rispetto alle quali, l'arte c'è, e non è religione nè filosofia; e altrettanto si dica così della religione come della filosofia. Tentazione, dalla quale bisogna ben guardarsi, avvertendo in primo luogo che è assurdo, come ora sarà chiaro ad ogni lettore, parlare di un'arte, o di un'opera d'arte, che ci sia, esista, determinata in una sua essenza, come circolo chiuso. Così continuerà a pensare l'ingenua storiografia e dietro ad essa la filosofia inconsapevole o incapace di rendersi conto dell'astrattezza del logo astratto e della conseguente impossibilità di afferrare col pensiero ogni determinazione di questo logo fuori del logo concreto, in cui il circolo si apre, e sale nella spirale del dialettismo proprio dell'Io. Sicchè, per quanto si voglia chiudere Michelangelo nel cerchio dell'arte sua esaurita in un processo consumato e che nessuno, uomo o Dio, posto il concetto dell'individualità particolare dell'artista, può riaprire, è astrazione illegittima e causa di ogni sorta di errori quella per cui quel concetto si sequestra dal pensiero che lo concepisce e che è un processo, a cui il concetto stesso non può non partecipare. Ma giova in secondo luogo anche avvertire che, ammesso pure l'uso sopra detto dei concetti corrispondenti alle forme assolute dello spirito come categorie-predicati, in virtù della medesimezza posta in luce tra categoria-predicato, quale che essa sia, e categoria-autosintesi, da ultimo ognuna di quelle categorie si deve pur sempre risolvere nella dialettica dell'autosintesi. Di guisa che sempre dalle tre categorie si torna alla categoria unica, e alla dialettica che le è propria.

Insomma, fisse e rigide le forme assolute dello spirito sarebbero, anzi sono, in quanto predicati. E predicati esse pur sono. O più esattamente, da predicato funge a volta a volta il concetto dell'una o dell'altra forma. Ma, come concetti predicabili, esse rientrano in quello che s'è detto pensiero empirico, onde si viene costituendo il sistema del logo astratto, e stanno sul piano stesso in cui si dispiegano tutti i concetti di qualunque specie e a qualunque intuizione del mondo si riferiscano: concetti universali e particolari, e immagini e contenuti, comunque, di coscienza: tutti, in astratto, più o meno largamente predicabili: tutti, in fatto, predicati di dati soggetti.

Ma quando si parla propriamente di forme assolute dello spirito, è già superata la sfera dei concetti che sono categorie-predicati, e siamo nella categoria-autosintesi: nel mondo reale dal punto di vista trascendentale. Dove non si tratta più di concepire il reale, bensì di realizzarlo: di realizzarlo nella luce del pensiero, nell'idealità di questa realtà più profonda che è l'Io, ma realizzarlo, crearlo. Crearlo in un atto che è l'unico e, ancorchè tutto compenetrato dell'energia dell'universale che è la pensabilità d'ogni pensiero, sommamente individuale: di quella individualità, che non si categorizza per definizioni che traggano il particolare che sia questo particolare sotto il genere prossimo. Nella conoscenza trascendentale propria del logo concreto nè la filosofia, nè l'arte, nè la religione è nulla di generico, senza realtà: ma l'unica realtà che ci sia, nella sua infinità. Finchè infatti si parli della categoria a cui si può ridurre, come a predicato che la renda intelligibile, quella realtà spirituale, che è un'opera d'arte, o un sistema filosofico, noi ci moviamo nell'astratto, e restiamo perciò fuori dell'intelligenza e del pensiero vero di quella realtà. La quale dev'essere accostata di più al nostro spirito, anzi deve penetrare e immedesimarsi con questo a tal segno, che a questo non rimanga più la possibilità di guardarla in prospettiva campeggiante su uno sfondo diverso, insieme con altre realtà omogenee, e comprese con essa sotto un medesimo predicato: deve investirla di sè, della sua vita interiore, ricrearla, si dice, dentro di sè, rompere la dura

scorza della sua esteriorità (il circolo della sua astrattezza) e farla rifluire nella liquida corrente del suo proprio dialettismo. In guisa che, intendendo la realtà stessa, in quanto l'intenda, egli sia tutto assorto nel suo obbietto, o questo sia tutt'uno, indistinguibilmente, con lui. Individualità assoluta, in cui non si aboliscono già le categorie-predicati dell'astratto logo, ma non si oppongono a quella che sola è viva categoria e che dà la vita a tutte le categorie. La quale vibra in tutta la sua potenza come autosintesi, e però come autoanalisi e perciò come filosofia bensì, ma come filosofia la quale contiene in sè distinte e tra loro opposte l'arte e la religione.

Resterebbe a dire perchè vogliamo denominare arte, religione e filosofia questi momenti della categoria, che sono le forme assolute delto spirito: concorrenti nell'unità dell'atto spirituale come nell'unità del mondo spirituale, quale storicamente si vien formando per l'assiduo lavoro delle forze intellettuali dell'uomo: mondo scisso in sè e contrastante e pur conciliato nel pensiero che tutto raccoglie nella speculazione ond'esso si viene sempre unificando e intendendo come autocoscienza. Ma basterà qui soltanto accennare che la denominazione della filosofia resterà chiaramente illustrata nella quarta parte di questa *Logica*; e che non pare si possa altrimenti denominare quella forma, in cui lo spirito si attua in tutta la pienezza della sua potenza autosintetica, ed è perciò tutto se stesso. Poichè per filosofia s'è sempre intesa (dai filosofi, s'intende; ma chi parlerà della filosofia senza esser filosofo?) la forma più universale e perfetta dello spirito, che intende tutte le altre senza che reciprocamente le altre intendano lei.

Quanto all'arte, se essa si considera, giusta la precedente avvertenza, non per sè, ma rispetto alla filosofia, di cui è momento, e del cui giudizio perciò è materia, che cosa è essa se non quella conoscenza che lo spirito ha del mondo, in quanto questo è pieno di lui, del suo sentimento, della sua pura e immediata subbiettività [1]: quello cioè che egli

---

[1] Immediata relativamente alla filosofia che giudica l'arte.

realizza di sè in quanto pone sè, ma non pone l'altro, e non si pone quindi in relazione all'altro? Il filosofo, lo storico, l'uomo pratico (che son tutt'uno) vedono sè e una realtà opposta, che è il mondo reale: nella cui trama pongono se stessi, facendo di tutto un sistema, a cui non si possono sottrarre; ma vedono, essi, che l'artista si chiude in se stesso, prescinde da cotesto mondo, che limita la loro libertà nel sistema, che è legge; ne prescinde, e fuori della realtà, cioè di quella che è tutta la realtà, spazia liberamente in una effusione illimitata del suo proprio essere: come chi sogna, e ha bensì un mondo, ma un suo mondo particolare, che egli crea immediatamente e governa a suo arbitrio [1].

E quanto alla religione, anch'essa appresa non nella sua attualità (che, come religione, non ne ha veramente, non essendovi attualmente religione che non sia la parte sua filosofia) ma qual'è appresa e quindi posta nella sua distinzione dalla filosofia, non v'ha dubbio che essa si presenta sempre come tale situazione di spirito, nella quale questo sia tutto pieno di una realtà che è la negazione della sua subbiettività: tutto non-Io, senza Io. Il mistico, che è l'interprete più squisito della religiosità, vuole annullarsi nell'altro, che è tutto, e che egli perciò non può riconoscere altrimenti che negando se stesso per affermar quello: e fa gitto perciò della propria libertà, laddove l'artista l'esaltava senza limiti; e si piega, e si prostra innanzi alla realtà. La quale, privata del tutto delle forme onde soltanto il pensiero con la sua attività subbiettiva può vestirla, non può non apparire superiore ad ogni potere dell'umana intelligenza, incomprensibile, misteriosa. Certo, il mistico nell'attualità della sua vita spirituale sorpassa questa situazione, e nell'autosintesi piena e insopprimibile, in cui anche per lui pulsa la vita, non manca di esercitare e porre con tutta la forza possibile la propria soggettività (anche nella religione grandeggiano forti personalità); ma il mistico non è mistico se non agli occhi del filosofo:

---

[1] Vedi la mia conferenza *Arte liberatrice*, in *Giorn. crit. della filosofia ital.*, 1920.

11. Dialettizzamento.

Il passaggio dal logo astratto al concreto, per cui si pensa mediante la categoria-autosintesi, è il dialettizzamento del concetto, in cui confluisce ogni pensiero pensato. Il concetto non dialettizzato non è intelligibile, perchè affatto estraneo a quel logo dell'autosintesi, dov'è la concretezza attuale del pensiero. Concetti pertanto assolutamente non dialettizzati non esistono, e soltanto li immagina miticamente quella filosofia, che, chiusa in una intuizione realistica del mondo, si culla ingenuamente nel supposto di poter concepire realisticamente perfino del pensiero. Ma la natura stessa del dialettismo importa che il concetto si presenti sempre da dialettizzare e quindi non dialettizzato: logo astratto da risolvere nel concreto; come si risolve in funzione della categoria-autosintesi.

E il dialettizzamento è il passaggio dal concetto come opposto, al concetto come identico alla categoria: dalla opposizione di materia e forma, alla sintesi a priori, per cui la forma è generatrice di se stessa come materia.

Il dialettizzamento è la spiritualizzazione della realtà, che cessa di essere essere e diventa spirito; cessa di essere altro opposto al soggetto, e partecipa alla vita del soggetto; cessa di essere mistero e diventa pensiero; lascia il suo aspetto di nemico o anche solo di estraneo e prende la faccia di amico, di prossimo, di anima che è la stessa anima nostra. La natura non è più il concetto della natura, ma la natura stessa del nostro concetto in atto, vita del nostro spirito. Dio scende dal cielo e spira e palpita nel nostro cuore. I libri che ci siamo recati in mano si trasfigurano in un mondo luminoso tutto pervaso e sostanziato del nostro sentimento, delle nostre idee, del nostro Io. La moltitudine che ci opprime si eleva, si idealizza, si compenetra con la nostra persona, legge complessa e pur libera del nostro volere: noi stessi, che non siamo più circondati, stretti, oppressi, ma soli nella divina solitudine dello spirito infinito. La mole sterminata del mondo si muove sui suoi cardini e diventa movimento che

non è opposto a quello pel quale noi stessi passiamo da noi a noi stessi, sempre quelli e sempre diversi. Questo dialettizzamento è veramente *amor Dei intellectualis*, poichè per esso s'intende amando, attraendo a sè e immedesimando con sè quanto più violentemente prima repugni; e chi ama è colui che solo può amare, solo potendo intendere nella sua infinità, che è la sua divina libertà; e chi è amato non è altri che lui stesso che ama: poichè tutto il suo amore, che è intendere, è relazione di sè con se stesso attraverso l'altro.

Il dialettizzamento non va inteso per altro, come l'*amor Dei intellectualis* e tanti altri processi congeneri della filosofia neoplatonica, quasi processo di ritorno onde si rifaccia all'inverso la strada che l'atto autosintetico fa dall'Io al non-Io. Il dialettizzamento è la celebrazione nello stesso dialettismo dell'atto spirituale, che solo empiricamente considerato può apparire alienato da sè e bisognoso perciò di un ritorno a se stesso. Ma in realtà l'Io non si divide mai da se stesso, se non per quella divisione interna per cui, anzichè perdere, trova piuttosto se medesimo. Esso si pone fin da principio, in quanto si pone, come sè e altro. Il dialettismo suo, per cui attua se stesso, è il dialettizzamento simultaneo (coeterno) dell'altro, in cui esso si attua. E se il non-Io non è mai altro e non può essere altro che non-Io dell'Io, il dialettizzamento del non-Io è il dialettismo dell'Io: così come la stessa categoria-predicato è la categoria-autosintesi.

L'apparenza dell'alienazione dell'Io da se medesimo e del suo ritorno a se medesimo (del doppio ciclo della formola ideale, avrebbe detto Gioberti) deriva dalla solita interferenza del logo astratto col concreto. Dialettico è il logo concreto e non dialettico l'astratto. L'astratto come tale non è dialettizzabile; e come tale infatti non si dialettizza. Fissate il concetto della natura; e non vedrete più la possibilità che da quel concetto si torni allo spirito; come non è possibile che palpiti più un cuore che l'anatomico abbia separato dall'organismo per veder com'è fatto. Ma il logo astratto può essere mantenuto nella sua astrattezza, e può essere risoluto nella concretezza dell'autosintesi, del cui organismo infatti esso veramente

partecipa. In quanto si risolve, il logo astratto si dialettizza, perchè coincide col logo concreto: ma non è più il logo astratto di prima: il logo astratto astrattamente concepito; sì il logo astratto mantenuto nella sua originaria e incancellabile concretezza. Così la natura come natura non sarà mai spiritualizzabile: ma la natura come natura è natura astrattamente concepita. In concreto essa è lo spirito stesso; e il dialettizzamento perciò come concreta e attuale operazione che chi vuol pensare la verità deve compiere, il dialettizzamento che è un'esigenza della ragione, non è un tornare al punto d'origine da cui si sia partiti, poichè quel punto è veramente tale che non è dato allontanarsene, ma un passare da un grado all'altro del dialettismo inesauribile dello spirito che è posto e non è mai posto: e quindi torna sempre a dialettizzarsi: a negare se stesso come un certo dialettismo per realizzarsi come dialettismo. Se il dialettismo fosse una sintesi statica, non vi sarebbe luogo a dialettizzamento.

Il quale sembrerà un ritorno appena il logo astratto, anzichè vedersi nella concretezza dell'autosintesi, si fissi nell'astrattezza del concetto: e sarà essere identico a sè, esistente come tale: un essere che, sì, prescindendo dal nesso del logo astratto col concreto, sarà certamente agli antipodi dell'Io e del suo dialettismo. Al quale, per altro, non s'immaginerebbe mai in che modo si possa ritornare, se il logo astratto si mantiene nella sua astrattezza, che è come dire, nella sua ripugnanza al dialettismo. Il logo astratto che si dialettizza è quel solo logo astratto che si può concepire dalla logica del concreto, nella sua identità col concreto. E il logo astratto, non identico al concreto e pur dialettizzabile, è il logo concepito ancora secondo la logica dell'astratto: un logo soggetto alla legge fondamentale del concreto e tuttavia pensato con la legge fondamentale dell'astratto. Interferenza che non è soltanto una scorrettezza logica, se ci fa perdere il senso della immanenza dell'Io nella realtà del mondo, che è pure l'immanenza dell'assoluto nel relativo: che è il germe di tutta la vita morale dell'uomo.

Capitolo VIII

L'AUTOCONCETTO

1. Concetto e autoconcetto.

Il concetto concreto, unità di logo astratto e logo concreto, è autoconcetto, prodotto dell'autosintesi. E nell'autoconcetto si converte ogni concetto in quanto attualmente pensato, sottratto perciò a quella sua condizione limite, a cui la logica dell'astratto guarda ma non perviene, e dialettizzato nell'atto del pensiero. Sicchè la mente, orientata per sua natura verso l'astratto, crede di pensare per concetti, e pensa invece sempre per autoconcetto.

Concetto è il pensamento della verità oggettivamente considerata come indipendente dall'atto del pensarla. E nella logica dell'astratto, se un pensiero si attribuisce alla stessa verità oggettiva, affinchè essa riesca pensabile e capace perciò di conferire un valore logico al pensiero che la pensi, questo pensiero stesso si costituisce come obbiettivo e proprio della cosa pensata, in quanto pensabile: ed è pertanto esso stesso un pensiero antecedente al pensiero che pensi la verità, e da questo pensiero perciò indipendente.

Autoconcetto invece è il pensamento della verità che si costituisce nell'atto stesso del pensiero che pensa. Anche qui c'è un pensiero intrinseco alla verità, e la verità che perciò pensa se stessa. Ma laddove nel concetto, oltre a quello, rimane un altro pensiero, al quale convien passare, e che è poi il solo pensiero che il filosofo, ossia l'uomo che pensa e si propone la domanda: *quid et veritas*? effettivamente conosca; nell'autoconcetto il pensiero è uno solo: che è quello della verità, ma è in una quello stesso del filosofo, dell'uomo. Del-

l'uomo che ha ritrovato se stesso, e si è avveduto che egli non è alla periferia della verità, destinato a girarle sempre intorno senza attingerla mai, ma al centro: e che perciò non è più l'uomo particolare, che, come parte, non può contenere il tutto, bensì quel tutto, che contiene tutte le parti e tra queste se stesso come essere particolare.

È evidente che fino a quando la filosofia non avesse conquistato questo concetto della soggettività e umanità dell'essere a cui il pensiero si volge, la logica non poteva conoscere altra forma di pensiero che il concetto; e opponendo soggetto e realtà, non tutte le forme della soggettività poteva considerare come il concetto corrispondenti alla forma obbiettiva della realtà. L'uomo doveva distinguere in sè forme affatto soggettive (sensazione o percezione, opinione, ecc.) e quella forma suprema, termine finale della sua attività, in cui gli potesse riuscire di adeguare il suo pensiero alla verità del reale. La dottrina del concetto sorge in Socrate insieme con questa distinzione di esso dalle forme inferiori del conoscere soggettivo. Per cui l'uomo sempre conosce, ma non sempre conosce il vero: e il puro conoscere, per se stesso, è attività vuota e, a rigore, indifferente al vero. Il puro conoscere non è coscienza (coscienza di altro), ma semplice autocoscienza: e l'autoscienza resta fuori della coscienza, integrabile in essa, ma già esistente ancorchè non integrata.

E con questa desolante concezione dell'uomo, condannato, appena si svegli il dubbio, a precipitare nello scetticismo e a sentirsi sequestrato da quel mondo, in cui è la verità e il nutrimento indispensabile alla sua vita di essere pensante, l'umanità ha durato per millennii a risolvere il mondo in concetti, e a irrigidirlo così in una realtà affatto trascendente tutto l'essere in cui è la sua vita e il suo travaglio: trascendente la sua natura di essere che pensa, e non può non pensare anche se per disperazione si risolvesse di sopprimere in sè il pensiero: poichè questa soppressione sarebbe sempre pensare.

Superata la posizione, da cui sorse la teoria del concetto come forma assoluta della realtà, intesa la realtà assoluta come Io, il concetto non può non convertirsi nel concetto di

sè di questa realtà: la coscienza non può non coincidere con la autocoscienza: poichè la coscienza di sè non si realizza se non in quanto il Sè è oggetto a se stesso, e come oggetto si oppone dentro sè a se medesimo. E non c'è più coscienza d'altro se non come coscienza di sè: non c'è coscienza se non come autocoscienza: *conscientia sui sibi obiecti.*

La quale unificazione di coscienza e autocoscienza, mentre colloca il concetto, convertito in autoconcetto, nel seno dell'atto immanente dell'Io, fa cadere le tradizionali distinzioni di attività spirituali, onde si costituì lentamente e laboriosamente la verbalistica metafisica delle facoltà spirituali. Una volta che la forma della verità è la forma dell'Io, che concepisce se stesso, questo concetto non è altro dal percepire. La percezione, infatti, era una conoscenza immediata, in cui il soggetto poteva ancora considerarsi involto nella forma subbiettiva, che gli toccava di superare per raggiungere l'oggetto; e il concetto, col suo valore obbiettivo, appariva quindi termine del processo conoscitivo che prendeva comunque le mosse dalla percezione. Ma, unificata la coscienza con la autocoscienza, questa non è più cognizione immediata, perchè la *conscientia sui* è *conscientia sui sibi obiecti*, e quindi *conscientia alterius*. Il che vuol dire, che nel punto di partenza (in cui sarebbe stata la mera forma subbiettiva della percezione) la partenza, tutto ben considerato, è già avvenuta: la percezione nella sua massima soggettività è già processo da sè ad altro, e include quindi l'oggetto a cui si tendeva come a punto d'arrivo [1].

Il concetto dunque, come forma logica, è una delle forme della cognizione; l'autoconcetto è la forma della cognizione:

---

[1] L'antica osservazione che l'errore di ritenere il diametro del sole non più lungo d'un braccio, non consiste nella sensazione ma nel giudizio (non in quel giudizio che è la sensazione stessa, ma nel giudizio che si fa sopra quel giudizio), perchè se invece di dire che il sole è largo un braccio, si dicesse che si vede largo un braccio, non si commetterebbe nessun errore, è un oscuro presentimento del valore logico d'ogni giudizio, compreso quello immediato del senso, come giudizio autonoetico.

forma logica, poichè la cognizione ha sempre valore logico. Ogni forma empiricamente distinguibile dell'attività spirituale, dal punto di vista a cui ci siamo collocati, che ci sembra il solo punto di vista che consenta di aver fede nella verità, è conoscenza, e conoscenza logica. Nè è possibile procurarsi un alibi contro questo corollario indeclinabile della nostra dottrina nella psicologia. La quale consente bensì di scindere l'attività spirituale in una serie indefinita di forme, ma abbassandola a fatto naturale, e destituendola quindi assolutamente d'ogni attributo attinente alla conoscenza, quantunque intesa nella sua forma più elementare. L'immagine, filosoficamente parlando, non è da meno del concetto, perchè concorre con esso nell'autoconcetto e se ne distingue, non in astratto, perchè essa è immagine e quello concetto. ma nel dialettismo attuale dell'Io, in cui un concetto si distingue da un altro concetto.

L'arte perciò non si distinguerà dalla filosofia o dalla scienza perchè rivolta alle immagini e governata dalla fantasia, laddove il pensare scientifico e filosofico mira al concetto e dipende dall'intelletto o ragione: poichè la fantasia non ragiona meno dell'intelletto e della stessa ragione, posto che l'unica ragione di cui si possa assolutamente parlare è quella che abbiamo detto, la quale, a guardarla in certe situazioni, si dice e si deve dire che non faccia altro che immaginare: chiudersi cioè nel pensiero analiticamente soggettivo, senza quell'ulteriore mediazione, in cui consiste il pieno pensiero.

Nè per rendersi conto di forme conoscitive, che non sono arte nè religione nè filosofia, è lecito postulare accanto al concetto che per esser concetto ha da essere rigorosamente universale, concetti spurii e logicamente scorretti, quantunque utili, semplicemente generali e aventi valore riassuntivo e mnemonico rispetto alle rappresentazioni particolari: teoria, com'è noto, largamente diffusa negli ultimi tempi nella gnoseologia del sapere scientifico. Teoria insostenibile in sede filosofica — e veramente le scienze, che non vogliano invadere la filosofia o proporsi problemi che sorgono nel campo della filosofia, non hanno bisogno nè ragione di ricor-

rervi — perchè teoria fondata, come tante altre tradizionali e antiquate, sopra una concezione realistica che oggi, in verità, è un anacronismo: in quanto una tale teoria suppone fuori del pensiero pensante il particolare da una parte, che erroneamente battezza individuale, e l'universale dall'altra; e la verità del pensiero pensante commisura quindi, nel suo valore logico o, come essa dice, teoretico, all'essenza di coteste entità estrasoggettive particolari e universali, in cui non le è dato poi di trovare nulla di corrispondente al concetto generale, e da cui perciò non può ricavare una giustificazione logica d'un tale concetto. Al quale sarà necessario procurare una giustificazione d'altro genere [1].

Ma quando dall'astratto si passi al concreto e il gnoseologo della scienza non guardi da lungi e dall'esterno il concetto o la legge scientifica (che, come sappiamo, non è la miglior condizione per intendere questo pensare scientifico), ma vi s'accosti, e se l'approprii, può darsi che il preteso generale, che non è nè particolare, nè universale, gli diventi infatti quello che il pensiero è sempre attualmente: nè particolare, nè universale, ma l'unità dei due, l'individuale: quella individualità, a cui il concetto propriamente si riferisce, anzi che esprime e realizza, se esso non si prende nell'astrattezza del pensiero pensato, ma nel concreto del pensiero pensante, dove ogni pensiero è pensiero: così nel filosofo, come nello scienziato; così nell'uomo raccolto nel sentimento del divino, come nell'uomo che spazia liberamente infinitamente nella vita del sentimento suo; così l'adulto fatto pensoso dalla durezza della zolla, a cui egli deve strappare il pane col sudore della fronte, come il fanciullo che tripudia spensierato nel mondo lieto de' suoi liberi sogni. Ogni pensiero è pensiero: che non interpetra un mondo misterioso di là dalla coscienza, non rispecchia quella realtà che l'uomo ingenuo immagina preesistente al suo pensare, cioè a lui medesimo: ma attua quell'individualità, che sola è reale, essendo particolare insieme ed universale.

---

[1] Si confronti questa critica con quella che era possibile opporre nella logica del logo astratto: vol. I³, pp. 241-2.

2. Il contenuto dell'autoconcetto.

Incorrerebbe in grosso equivoco chi dalle cose precedenti argomentasse frettolosamente che nell'autoconcetto venga soppresso ogni contenuto determinato; e che esso sia perciò condannato alla non invidiabile fortuna di Mida, a cui si mutava in oro tutto quel che toccasse. Certo, anzi che l'oro di Mida, meglio, molto meglio la miseria dei men pregiati metalli e di tutte le cose più vili, in mezzo ai quali e alle quali può spiegarsi nella ricchezza de' suoi dolori e delle sue gioie la nostra vita sempre diversa. Meglio i concetti con tutte le difficoltà, che il logico potrà scoprire e inasprire nel loro nesso e nella connessione che essi debbono pur avere con la mente che li adopera, piuttosto che questo autoconcetto nobilissimo e divino, tutto luminoso, ma vuoto di determinazioni.

Il contenuto dell'autoconcetto non è da meno, anzi è da più, del contenuto del concetto: poichè il primo contiene il secondo dentro di sè. Chi teme di vedere sommersi nell'unico autoconcetto le differenze dei concetti, soggiace ancora inconsciamente ai pregiudizi realistici del vecchio razionalismo innatistico o del vecchio empirismo: due dottrine, che vanno anch'esse combattendo, come quei cavalieri dell'Ariosto, e sono morte. Il vecchio razionalismo presupponeva infatti una molteplicità di idee obbiettive, e solo immediatamente apprensibili per intuito, e quindi innate. E su quella materia s'argomentava poi di lavorare col pensiero. Ma era un'illusione pari a quella dell'empirista, sul cui pensiero il razionalismo si modellava; e che, presupponendo una realtà sensibile e materiale, non poteva non presupporla molteplice (poichè spazialità non è altro che molteplicità [1]); e s'argomentava di ricavare dalla sensazione la varietà determinata e molteplice del pensiero; senza avvertire che questa molteplicità del sensibile (come, pel razionalista, la molteplicità dell'intelligibile) fuori del soggetto non sarebbe concepibile se gli elementi della molteplicità

[1] Cfr. *Teoria generale dello spirito*, p. 98 ss.

anche lì non fossero coesistenti e compresenti, e non fossero annodati da una relazione, che mentre rende possibile la molteplicità come insieme di parti, la nega, ed accusa la presenza del soggetto, da cui s'era creduto di prescindere.

Ma se il filosofo, che adombra innanzi all'unità immoltiplicabile dell'autoconcetto, sospira la ricchezza del contenuto che a questa pura forma dell'atto spirituale potrebbe fornire solamente la sensazione, egli può mettersi tranquillo pel semplice motivo che la sensazione, proprio quella sua sensazione particolare e capace di dare un contenuto al pensiero, l'abbiamo già detto, non è esclusa, ma inclusa nell'autoconcetto: che non è concepire senza essere percepire (cioè quel sentire che sia sentire pel soggetto, e che valga in qualche modo per la conoscenza). L'autoconcetto è percezione: non è l'idea di cui parla Kant, non avente nessun riscontro in nessuna esperienza possibile; è la sintesi a priori. Nè quindi sola forma che escluda da sè il contenuto sensibile; bensì forma che da sè trae il proprio contenuto. E non si può dire che non possa trarlo solo perchè fu già pensato (senza troppo pensarci, in verità) che il contenuto le fosse fornito dall'esterno; e che la sintesi a priori fosse tale soltanto a parole.

Che se il filosofo adombrasse poi innanzi all'unità dell'autoconcetto per persistente nostalgia di idee innate, noi senza rimandarlo, poco garbatamente, alla critica [1] di quella posizione, con cui è connessa l'astratta concezione del logo astratto, lo pregheremo piuttosto di riflettere che anche per le sue idee, non innate, ma neppur derivanti da quella tale veramente assurda «esperienza» dell'empirista, c'è posto nell'autoconcetto. Poichè tutte le idee, — di cui il vecchio razionalista intendeva garentire, contro l'empirismo, la validità necessaria ed universale o verità razionale e in questo senso o per questo motivo a priori, — sono tutti concetti, i quali anzi che sommergersi e sparire nell'unità dell'autoconcetto, ne sono la concretezza attuale.

---

[1] Vol. I, pp. 133-50.

Certo, se nell'autoconcetto si vuol intravvedere così, a un tratto e da lontano, una folla di concetti senza nè ordine nè unità, l'autoconcetto non ne è capace. Ma, come osservammo già ad altro proposito, questi concetti formanti una fantastica folla, non sono concetti. Invece di guardarli da lungi si avvicini ad essi il pensiero, li pensi in atto, come si deve per sapere che cosa sia un concetto, e che significhi, e che valore abbia, e insomma per gustarli; e allora troverà i concetti molteplici in un ordine che è divenire, sviluppo, molteplicità dinamica che si viene attuando: un concetto dopo l'altro di cui è la negazione, o molti concetti che sono un concetto solo.

E se si parla della molteplicità in questo modo corretto, niun dubbio che essa, non che essere soppressa, è potenziata nell'autoconcetto in tutta la sua drastica attività: e fuori dell'autoconcetto è inintelligibile. Perchè fuori di esso non c'è più quello sviluppo che è il principio della molteplicità: c'è il concetto, che si fissa nella sua unità statica e non si può più trascendere, ancorchè si voglia supporre una quantità di concetti infinita. Sottentra la nota logica dell'atomismo, che, annullata la relazione reciproca inter-atomica, si crede di postulare molti atomi, ma in realtà non ne concepisce più di uno; poichè per esser molti cotesti atomi bisogna che ciascun d'essi sia uno; e qualunque d'essi perciò si prenda come principio della molteplicità, chiuso nella sua unità, irrelativo, non dà modo al pensiero (che non voglia affermar se stesso oltre gli atomi) di passare da quell'atomo che è uno ad un altro atomo, per cominciare a costruire la molteplicità.

La determinazione molteplice del concetto, dunque, non solo non è esclusa dall'autoconcetto, ma è generata dall'autoconcetto e in essa compresa. Vi è compresa, ma non esaurisce tutto il contenuto dell'autoconcetto. Infatti, come è ovvio, la *conscientia sui*, quantunque abbia in questo *se* il suo oggetto, che nel dialettismo dell'autosintesi si viene sempre diversamente determinando come concetto, appunto perchè agitata sempre dal suo dialettismo non precipita tutta nell'oggetto, e non si chiude perciò (lo abbiamo visto) in quel

circolo che il concetto altrimenti sarebbe. Questo dinamismo, che preme sempre su ogni forma obbiettiva in cui l'autocoscienza si attui, questa soggettività eternamente superstite onde il concetto è fronteggiato, è l'elemento integrante del concetto nel contenuto dell'autoconcetto. È un'attività negativa che negando l'alterità del concetto, lo sottrae all'essere statico, in cui esso si arresterebbe, lo spoltrisce, lo mette in moto e spiritualizza, mantenendo lo spirito, lungo il suo eterno lavoro, nella sua pura essenza di infinita libertà.

Il contenuto dunque dell'autoconcetto è quel medesimo del concetto, ma dialettizzato, e però integrato dalla negatività del pensiero pensante.

3. La negatività dell'autoconcetto.

Ma questa negatività del concetto è tutt'altro che un elemento negativo nel seno dell'autoconcetto. Anzi essa è la vita dell'autoconcetto, per cui si rende possibile non solo il superamento del concetto, che sarebbe infatti elemento affatto negativo e, per se stesso, trarrebbe il pensiero in una corsa vertiginosa, contraria al possesso del vero e alla costituzione d'un qualsiasi sapere; ma si rende anche possibile la formazione del concetto. Giacchè il concetto intanto è negato in quanto è formato; e la negazione è motivata dal bisogno di formare il concetto, che non si forma in quanto è formato. Cioè, il concetto si forma nel dialettismo dell'Io, in quanto l'Io nega se stesso nella sua immediatezza. Ora, negatosi in un concetto, l'Io, in quanto è quel concetto, è da capo immediato: il concetto, nella sua immediatezza, equivale all'Io che in esso s'è negato. L'Io quindi torna all'immediatezza, che per essere Io, secondo la sua legge, deve negare. La negatività perciò colpisce il concetto, in quanto questo, già formato, è Io immediato: colpisce cioè sempre l'Io per generare il concetto. La negazione del concetto pertanto è la negazione del concetto che non è concetto e la formazione del vero concetto. Sempre creazione di sè, autosintesi.

Qui è il profondo significato del motto *verum et factum convertuntur*, in cui il *factum*, per altro, non si può intendere come perfetto, ma come presente: il fatto che non è stato fatto, ma si fa. Il vero è non il fatto come fatto di chiunque, bensì come il fatto di colui per cui il vero è vero: e se colui per cui il vero è tale, è colui che giudica, il fatto è dello stesso soggetto del giudizio. Il quale soggetto, se ha da esser proprio quello, non può intendersi come il soggetto stesso del fare, che sia un aver fatto quando egli giudica: ma del fare attuale, che è giudicare. Così veramente il vero si converte col fatto, e non ne è condizionato. Conoscere il mondo (che, se si conosce, sarà il vero) è costruirlo nell'atto del conoscerlo. Il concetto è vero in quanto non si assume nella coscienza, ma è la sintesi stessa della coscienza come autosintesi. Così chi conosce non ha fatto, ma fa; e quel che ha fatto, bisogna che lo disfaccia. Senza di che il suo conoscere non sarebbe fare. E quel che fa propriamente non può essere il fatto del suo conoscere, se non fosse intanto il suo essere stesso, la sua soggettività. Perchè se altro fosse l'oggetto e altro il soggetto del fare, qualche cosa pur ci sarebbe, almeno nel soggetto, qualche cosa che non sarebbe fare, ma fatto, è però non convertibile col vero.

In questo farsi e conoscersi, o conoscersi e farsi, si palesa l'assoluta interiorità del concetto come contenuto dell'autoconcetto, e quindi l'importanza somma di quel nesso o determinazione vitale onde queste due forme logiche supreme, in cui si riassume da una parte tutto il pensare come logo astratto, e dall'altra tutto il pensare come logo concreto, sono avvinte inseparabilmente l'una all'altra.

In forza della negatività immanente all'autoconcetto, per cui non c'è concetto opposto all'Io che non debba esser corroso e disattuato per risorgere in nuova forma nell'atto del pensiero, il pensiero non ha verità fatta, non ha determinazione determinata, non ha dommi, non sistemi costituiti. L'uomo non ha guanciale su cui posare il capo. Eterno insonne, sublime artiere, lavora senza posa, non solo per costruire il mondo, ma per costruire nel mondo se stesso. Il mondo

della sua verità, che è pure il mondo del suo essere, è l'opera sua: non però come ἔργον, sì come ἐνέργεια: non *opus*, ma *opera*.

4. Il vero mondo.

La più massiccia difficoltà in cui urti questo concetto dell'autoconcetto, che è il nucleo di questa Logica, proviene dalla resistenza che oppone negli strati più profondi e più solidi del nostro pensiero disciplinato da una educazione più volte millenaria tutta fondata su una conforme filosofia ingenua del pensiero volgare, la concezione realistica del mondo. Per cui, a cominciare da Kant, dopo che s'è detto che il pensiero è misura di se stesso, e che la verità, o il mondo pensato secondo verità, con concetti universalmente validi, è costruzione del pensiero, si rimane pur sempre sotto il dominio del vecchio concetto della verità, cercando, consapevolmente o inconsapevolmente, un punto d'appoggio a questo mondo del pensiero fuori del pensiero che lo costruisce: poichè, in sostanza, si rimane sempre al dualismo di essere e pensiero. Vi rimase Fichte col suo non-Io, che l'immaginazione produttiva crea inconsciamente, e la cui opposizione conseguentemente realistica non si vincerebbe senza lo sforzo dell'attività pratica. Vi rimase Schelling con la sua identità non garentita se non dommaticamente da un'intuizione escogitata per tagliare senza scioglierlo il nodo gordiano dell'opposizione ancora realisticamente concepita. Vi rimase lo stesso Hegel con quella sua triplicazione dell'unico pensiero in logo, natura e spirito motivata dal desiderio di appoggiare il pensiero che è spirito a una realtà preesistente. Ed è inutile dire delle forme posteriori dell'idealismo, tutte più o meno empiristiche, e tutte una più dell'altra inficiate perciò del pregiudizio realistico. Lo sforzo, che costa al pensiero questa conversione su se stesso, a cui esso è stato invitato dalla filosofia trascendentale, è grandissimo. Ma non è perciò men necessario. Se il mondo è quello dell'esperienza, come tutti vogliamo riconoscere, se questo mondo dell'esperienza è produzione dell'Io, ed espressione pertanto

così dell'energia creatrice come della potenza conoscitiva — che nel pensiero sono tutt'uno — dello stesso Io, bisogna pure scrollare ogni idea, ogni fede, ogni modo di pensare che c'induca a cercare fuori dell'Io una qualche realtà, su cui esso possa puntare la propria attività metafisica o gnoseologica. Bisogna risolutamente, di buon grado, con virile coraggio e alacrità d'animo consapevole della grande responsabilità che l'uomo deve pure addossarsi, andare incontro a questa verità, nella quale tutte le altre poi son contenute, che il vero mondo siam noi: essere che è conoscere, conoscere che è essere: senza le vane paure che agghiacciano l'animo di ogni filosofo pigro, che ami starsene tranquillamente a godersi l'eredità degli avi, e non pensare! Ma questo coraggio di certo non sarà mai possibile finchè questa verità non sarà sentita. E sentirla l'uomo non potrà, finchè si abbandoni in balia dell'immaginazione, povero granello sperduto, portato dal vento, o fragile canna battuta e spezzata dalla bufera: povero pensiero vibrante in un pugno di polvere, come diceva il Campanella: egli, che pur abbraccia nell'infinito pensiero non pure il granello e la canna, ma la bufera e i monti e gli abissi da cui la bufera si sferra!

Il concetto, scisso dall'autoconcetto, non è la realtà, bensì la rappresentazione della realtà. Il concetto invece, fuso nella vita del logo concreto, è la realtà stessa, come solo può intendere chi guardi a ciò che l'autoconcetto contiene in più del concetto: la negatività del concetto determinato. Per cui se esso è questa carta, non è questa carta: se è questa penna, non è questa penna: se è questa tavola, non è questa tavola; ed è, parimenti, negando di essere questa stanza, e la città in cui essa è, e la terra, e tutta questa infinita natura nel cui sistema, — che è un concetto solo, — è questa carta su cui io scrivo: e su cui non potrei scrivere, se già non la vedessi; nè vederla potrei, se nell'atto per cui la veggo io non mi facessi, e non fossi questa carta. *Esse est percipi*: e l'essere nella sua unità è l'Io unico e immoltiplicabile: l'essere nelle sue determinazioni non è altro che questo stesso Io nel suo dialettismo. Essere senza fondo, o senza scorza, come diceva Goethe. Non

essere che si svela; ma essere che consiste appunto nello svelarsi. Nè il pensiero è fiore che si levi e s'infletta sull'esile gambo: ma tutta la pianta, e le radici, e il suolo, e il sistema dell'universo da cui per le radici e per le foglie la pianta trae la vita che fiorisce sulla cima ondeggiante della sua più tenera fronda. E fiorisce non il fiore, ma l'universo, tutto.

5. Il sistema dell'autoconcetto.

Ogni concetto è sistema, dicemmo a suo luogo [1]: sistema infinito del pensiero attualmente pensato. Ma questa infinità è destinata ad essere smentita, quantunque non possa pensarsi concetto che non si pensi infinito. Infatti il concetto è negato dall'autoconcetto, in quanto dialettizzato. Ma il pensiero, sempre sistematico, trova un più vero sistema nell'autoconcetto, attingendo realmente quella sistematicità che appariva nel concetto.

Il sistema è totalità; e il pensiero non è mai frammentario, perchè il frammento ha la sua condizione nel tutto, che lo trascende. E il pensiero nè ha condizioni, che gli toglierebbero la libertà, e quindi la verità; nè infatti può essere trasceso. E se, pensato attualmente un concetto, fosse possibile sottrarre questo concetto alla negatività del logo concreto, il tutto sarebbe in quel concetto, e il pensiero non avrebbe nè ragione nè modo di distaccarsene e proceder oltre. Lo stesso concetto del proceder oltre sarebbe un'assurdità. Posto il concetto come sistema di idee, alla maniera platonica, l'uomo può pensare un suo pensiero procedente da una idea all'altra, perchè non è in possesso delle idee nel loro sistema, in cui consisterebbe la verità, il concetto. Ma l'ideale del pensiero umano (la dialettica) induce a concepire il pensiero prigioniero del concetto definitivo.

Identico l'ideale di ogni filosofia che presupponga immediatamente la verità da scoprire e da rivelare. Il concetto si pone in tal caso come totalità, a cui il pensiero si affigge

---

[1] Vol. I, p. 237.

quando che sia, giungendo al termine definitivo d'ogni ricerca, uscendo dalle tenebre alla luce, e godendo di questa per sempre senz'altra fatica. Identico, in particolare, l'ideale d'ogni ricerca speciale indirizzata a una determinata verità, una volta concepita ogni verità realisticamente come immediata: in modo che vi sia e nella natura, e nella storia, e in ogni campo d'indagine speculativa una verità determinata, che l'uomo magari non conosca, ma che possa quando che sia conoscere: la quale, conosciuta che sia, convenga e si possa definire e chiudere in un concetto, anch'esso, a volta a volta, termine fisso dell'umano pensiero. Un termine dunque, raggiunto il quale, non resti al pensiero che licenziare se stesso. Identico l'ideale delle chiese, che si ritengono depositarie di una divina verità; e d'ogni maestro, che sulla base del proprio pensiero definitivo, come a lui è venuto fatto di definirlo, crede poter fondare una scuola. Identico infine l'ideale degli storici ingenuamente convinti che la verità di cui essi vanno in cerca sia nei documenti del passato, negli avanzi, nelle tradizioni, scritte o orali, in modo che a loro non spetti se non di scavarla, questa lor verità, dai rottami del passato, così come l'archeologo disseppellisce i resti dei monumenti antichi dal suolo che glieli ha conservati.

Quell'ideale, che è pur vivo, certamente, nella mente umana, e regolativo, orienta lo spirito umano verso il concetto del logo astratto; e come dà norma al lavoro umano, infondendogli la fede in una meta da attingere con un *progremus ad finitum*, s'incarica esso stesso di dimostrare praticamente, a chi vi si affidi alla cieca, la propria fallacia e ripugnanza alla legge fondamentale di quel logo concreto che è l'anima del pensiero. E tutta la storia, ben si può dire gronda di lagrime e sangue in conseguenza del prepotere di cotesto ideale, che, come assicurava un'esistenza obbiettiva e determinabile una volta per sempre dei concetti, legittimava per tal via ogni sorta di tirannide e di violenza conculcatrice della libertà dello spirito.

Il pensiero non ha condizioni, nè limiti presegnati. Esso è totalità e quindi sistema, ma come autoconcetto. Ossia come

sistema *in fieri*. Pensiamo sempre il tutto, e non lo pensiamo mai. Perchè questo tutto siam noi che ci pensiamo; e pensandoci siam tutto: ma il nostro pensarci non si coniuga mai in tempo passato. Non è un processo che possa mai precipitare in un risultato. E se un maestro di un concetto è concepibile, se una scuola-filosofica è possibile (anzi necessaria!), quello non è un maestro che sia un individuo particolare, che ha pensato già, ha scritto la sua parola ed è morto: egli è il maestro che è Io, l'unico Io immortale che non ha mai detto, ma dice la sua parola. Questa la scuola eterna, la cui eredità non è un concetto, nè un sistema di concetti, ma l'autoconcetto con la sua inquieta, indefettibile negatività: la scuola del vero, ma del vero che si converte col fatto, e che nessuno scolaro troverà mai se non nel profondo di sè, là dove egli è quel medesimo Io che il maestro, che gli parla e lo invita a collaborare con lui all'opera comune.

6. Il concetto dell'autoconcetto.

Ma non sarebbe giusto conchiudere questo capitolo e questa parte centrale del nostro *Sistema di logica* senza dire una parola al teorico della logica tradizionale, adoratore fanatico del logo astratto, e che già forse ammicca e sorride a sentirci parlare del c o n c e t t o dell'autoconcetto e a vederci lavorare alla definizione di questo concetto mentre contrapponiamo la nostra logica dell'autoconcetto a quella del concetto. Non gli diremo che il suo sia il sorriso fatuo di chi si crede di giudicare con le sue vecchie categorie i nuovi pensieri; anzi gli daremo ragione, ammettendo che anche la nostra logica è un concetto: e che, tutto sommato, essa può definirsi appunto la logica dell'autoconcetto, sia per la parte che è dedicata alla trattazione del logo astratto, sia per questa che è stata consacrata alla trattazione del logo concreto. Ma lo inviteremo altresì a una riflessione. E la riflessione è questa: che nell'atto stesso che abbiamo presunto di costituire anche noi un concetto, noi ne abbiamo segnato i limiti e circoscritto il valore, affidandolo

di buon grado a quella negatività del dialettismo spirituale, in cui è la nostra vita, e al quale, anche dopo avere scritto questo libro, continueremo a chiedere (io od altri, è tutt'uno) la ragione e la forza del vivere.

Intanto non crediamo di aver fatto uno strappo a quella legge fondamentale del tutto che è la legge del logo concreto, da tutti più o meno osservata quantunque non conosciuta se non per lampeggiamenti intermittenti e per un segreto intuito del cuore che mai non falla, se intanto anche noi, secondo la logica dell'astratto, ci siamo sforzati di pensare più rigorosamente che potessimo un concetto. Giacchè anche secondo la logica del concreto questo è pure l'ufficio dell'autoconcetto: porsi come concetto. Tradire la logica dell'autoconcetto sarebbe, definito il concetto dell'autoconcetto, intonare un *Te Deum* e proclamare: abbiamo finalmente il Concetto! Ma tutta questa logica ha, se mai, il difetto d'indurre a credere che nulla si voglia conservare, nel campo del pensiero. Che sarebbe anch'essa una falsa interpretazione, come confido sia per apparire con anche maggiore evidenza nella parte che segue.

PARTE QUARTA

LA FILOSOFIA

Capitolo I

IL MITO DELL'APODISSI

1. Il mito.

Perchè si abbia mito non occorre avere personificazione, come si dice, di idee astratte. Anzi, se per persona s'intende la persona vera e propria, realtà autrice di se stessa, volontà autocosciente, — quindi puro Io, — che dialetticamente attua se stessa e in se stessa il suo mondo, ogni idea che non sia miticamente concepita, dev'essere personificata. Ogni idea infatti è vera soltanto se dialettizzata nella concretezza dell'Io.

La personificazione delle idee è mito, se la persona è intesa alla sua volta miticamente, come quella persona che vediamo innanzi a noi, persona tra persone e tra cose, e perciò, in certo modo, essa stessa cosa, o corpo, animato bensì, ma riflettente la propria particolarità, che è determinatezza spaziale e temporale, sull'anima che lo investe, e proiettante la propria corporeità sull'anima, anche quando esso venga meno e non ci sia. Come quando l'uomo volgare si sforza di rappresentarsi incorporea la divinità, e le nega bensì e mani e piedi, ma la oppone a sè abitatore della terra nei recessi dei cieli irraggiungibili, e la vuole bensì eterna, ma pur la colloca al principio dei tempi antiveggente il futuro in cui l'uomo viene intessendo la tenue trama della sua labile esistenza.

La personificazione delle idee è perciò mito quando la persona, in cui si raffigura l'idea, è concepita non come persona, ma come cosa. E il mito meglio si definisce dicen-

dolo materializzazione non delle idee, le quali, come abbiamo detto, non sono miticamente rappresentate quando siano dialettizzate e personificate, e cioè spiritualizzate, ma dello spirito. E si può dire, che il mito sia il processo inverso della filosofia, che è spiritualizzazione della materia.

Materia infatti è la realtà quale si presenta alla prima esperienza immediata, per la recisa antitesi che col suo potere autoanalitico il pensiero nel suo realizzarsi comincia dal porre tra sè e se stesso come altro da se. La realtà perciò in cui si pone è assolutamente opposta allo spirito, negazione assoluta della negatività propria dello spirito. Il quale rimane innanzi a quella realtà come innanzi a un limite che non si lascia negare, vincere e superare: dimentico di sè, prigioniero di questo suo mondo immediato. Il quale per la sua positività assoluta (puro essere, senza non-essere) è mondo materiale. Il cui significato lo spirito non potrà mai determinare altrimenti che in funzione di sè: e lo intenderà sempre come il proprio opposto, che nella negazione radicale di lui non tollera un dualismo di sè e di spirito, ma riempie, per così dire, di sè tutto il mondo che si pensa. Questa materia è spaziale e temporale, o è soltanto spaziale, o magari nè temporale, nè spaziale, e soltanto ideale; ma è sempre materia, se è tutto, e riempie perciò tutto il mondo pensato, ed è tuttavia la negazione dello spirito.

Nelle tre ipotesi anzidette (materia spaziale e temporale, materia spaziale, materia ideale) è riassunta tutta la storia della filosofia greca, tutta percorsa, nella sua posizione intellettualista, da una intuizione materialistica del mondo, che non doveva essere superata se non dal Cristianesimo; e da questo solo gradualmente, faticosamente, attraverso sforzi poderosi per liberarsi da quest'ombra dello spirito che è la raffigurazione materiale della realtà. Il mondo comincia ad eternizzarsi, riducendosi a un principio che condiziona ogni evoluzione cosmica, e non soggiace perciò all'alterna vicenda di essere e non-essere, onde si compone la serie temporale in cui cadono tutti i fenomeni della natura. Lo schema logico di questo periodo della filosofia, che è il presocratico, è l'es-

sere di Parmenide: eterno, e però non temporale, ma spaziale; e, nella sua spazialità, rigidamente opposto allo spirito. La filosofia atomistica rimasta poi la filosofia materialistica κατ' ἐξοχήν non è, nonostante il suo pluralismo opposto al monismo eleate, se non una variazione della filosofia parmenidea dell'essere irrigidito nella sua eternità ripugnante ad ogni vicissitudine del tempo. L'altro gran passo della filosofia greca per spiritualizzare il mondo è quello compiuto dal genio di Platone, che intese a liberarlo, oltre che dal tempo, dallo spazio; e con la sua dialettica unificatrice di ogni molteplicità che fosse nell'ideale mondo oggettivo dimostrò certamente un oscuro presentimento dell'essenza spirituale del mondo; ma, non avendo nozione d'altra logica oltre quella dell'astratto, e non sapendo perciò concepire altra verità che quella che fa della realtà una condizione dello spirito, e però un suo opposto assolutamente antitetico e negativo, rimase anch'egli nel materialismo. Materialismo raffinato, ma pur sempre negatore di ciò che è l'essenza dello spirito, la libertà dell'autosintesi, e assertore d'un mondo meccanico, tutto immediatamente posto, e però refrattario veramente ad ogni soffio di vita spirituale.

Quindi la grande importanza che ha tuttavia il mito nella filosofia platonica, in cui campeggia per altro assai più largamente che per solito non intendano i platonisti. E ho detto: ha tuttavia, perchè gli esempi del mitizzare platonico non sono da ricercare soltanto nella letteratura filosofica popolareggiante venuta in voga con la sofistica: ma in tutta quanta la filosofia greca anteriore. Non sono mitiche forse le filosofie ilozoistiche della scuola ionica? Non è mitico il νοῦς di Anassagora e lo stesso λόγος di Eraclito, nonchè il νεῖκος e la φιλία di Empedocle? Ma mitico è pure ogni elemento meccanistico di quelle filosofie, dall'acqua di Talete staticamente raffigurata nel suo stato originario, all'essere eleate, alle omeomerie, ai rizomi, agli atomi, tutti assunti come entità attraverso le quali si potesse muovere l'immaginazione per ricostruire la favola, o la storia di questa natura spaziale, che per quegli ingenui pensatori era la realtà stessa.

Tutto il filosofare presocratico, in quanto materialistico, è mito; ed è filosofia in quanto nel suo costante processo di purificazione del mito il pensiero tende a liberarsene. In Platone poi mito non è soltanto l'Iperuranio del *Fedro*, l'anamnèsi del *Menone*, il Demiurgo del *Timeo* e simili altre rappresentazioni fantastiche; in cui mal fu detto da Hegel che si scorga l'impotenza della ragione non ancor capace di dar forma concettuale alla verità; poichè è incredibile che tali rappresentazioni Platone intendesse prendere alla lettera, e al suo genio poetico nessuna filosofia poteva far divieto di adoprare forme corpulente ad esprimere astratti concetti razionali, la cui energia, quando l'immagine usata è espressiva, suole agire sulle menti anche più vigorosamente delle forme astratte. Il mito è in tutte le sue dottrine più speculative. Anche la dialettica, poniamo, di cui si parla nella *Repubblica*, come arte di connettere il vario nell'uno, come raccoglimento di tutte quante le idee sotto quella del Bene, non è forse mitica in quanto fa splendere innanzi agli occhi del filosofo questo firmamento delle idee che è sopra il suo capo: tutta una moltitudine che si possa raccogliere in uno sguardo solo?

Tutto il filosofare platonico è mitico in quanto, nonostante ogni sforzo che esso faccia per smaterializzare il mondo dell'uomo volgare e sublimarlo nel pensiero, questo pensiero concepisce materialisticamente come un assoluto opposto dell'Io, e il mondo gli resta perciò affatto materiale e incapace di sfavillare in un solo lampo di libertà spirituale.

Tanto più mitico questo filosofare, perchè Platone, come abbiamo detto, mostra per tutto un vivo presentimento dell'essenza spirituale del mondo, con quel suo profondo amore dell'eterno che gli fa così misticamente negare tutta la natura o tutto ciò che in essa offusca, colla temporaneità del non-essere limitatore dell'idea, lo splendore del divino, a cui tutto incessantemente aspira. L'eterno, che è il vero, la stessa aria che respira la filosofia, certo non può essere altro che spirito: poichè la natura nasce e perciò muore dove che si guardi e si consideri. Nè la natura si trascende in un'idea obbiettiva, come parve a Platone: poichè quella idea,

nella sua antitesi allo spirito, rende questo impossibile, e rende impossibile quindi quel trascender la natura, che è desiderio e dovrebbe essere atto dello spirito. Ed è questa spiritualità cercata e misconosciuta, afferrata ma travestita tosto in forme materiali, l'oggetto della filosofia, fin da quando si crede di scorgerla nell'acqua principio di tutte le cose: ma urge il pensiero sempre più da presso, e rifulge tra le spesse scorie della natura sempre più splendida, quando perviene in Platone o spogliarsi non pure del tempo ma dello spazio. Ma quanto più forte l'aspirazione di questo filosofare all'eterno che è spirito, tanto più si avverte il carattere mitico di esso in quanto il mondo di questa filosofia, nella sua astratta idealità, è ancora un mondo materiale.

Sopraggiunge la buona novella cristiana, annunziatrice, al disopra di questo mondo, del regno di Dio, che è regno dello spirito: realtà che non c'è, e che l'amore creerà. Ma il mito non muore: e mitica rimane, malgrado tutto il travaglio delle discussioni teologiche miranti alla spiritualità di Dio che è l'Essere, la dommatica dei rapporti tra questo Dio e l'uomo; mitica la creazione; mitica l'immortalità dell'anima; mitici il principio e la fine; mitico il nostro essere spirituale, che non contiene il corpo e la natura, ma dualisticamente vi si oppone in un sistema in cui l'anima è dove è pure il corpo. Quindi mitica la Chiesa docente contrapposta alla discente: e mitico lo Stato soprastante e intercedente tra i membri del popolo. Mitico il maestro, che è in faccia e al di sopra dell'alunno. Mitica la famiglia, la patria, l'umanità, il prossimo, ogni ideale, che non è l'anima stessa e l'essenza più intima e riposta dell'individuo reale, ma il suo Cielo, per definizione irraggiungibile.

Concludendo, la filosofia è il pensamento del logo astratto nel concreto; e il mito è il pensamento del logo concreto nell'astratto. Dove convien ripetere l'osservazione già fatta a proposito dei momenti della categoria [1]. Il mito è tale in quanto vien superato nella filosofia che lo giudica: nel suo

---

[1] Parte III, cap. VII, § 10.

attuarsi è filosofia. E il passaggio dal mito alla filosofia è dovuto alla negatività della dialettica spirituale, che, tendendo alla sua concretezza filosofica, nega sempre le proprie forme attuali come non adeguate alla filosofia. E data questa inattualità del mito, è chiaro che non è luogo a indagare perchè lo spirito mitizzi. Lo spirito piuttosto lavora a dissolvere il mito, il quale, come tutto ciò che ha realtà spirituale, rinasce nell'atto stesso che par finito, ed è quasi la cote, sulla quale il pensiero affila il suo taglio.

Nè qui è il luogo di studiare le attinenze intrinseche tra mito e religione, che ognuno intanto può scorgere in complesso tra gli ovvii corollari della presente esposizione.

2. Carattere dommatico del pensiero nella logica analitica.

Questi schiarimenti intorno al concetto del mito qui era necessario premettere per potere (riprendendo un argomento già toccato di volo [1]) giudicare del valore di un ideale della vecchia logica aristotelica, che è poi sempre rimasto un ideale del pensiero scientifico, e che non ha avuto nessuna soddisfazione nella nostra logica, anzi è stato ripetutamente combattuto. L'ideale dell'apodissi, o dimostrazione: dell'apodissi, com'è intesa, nella logica analitica.

Questa logica è identica nel principio, non nello svolgimento, alla logica dell'astratto da noi esposta. La nostra logica dell'astratto potrebbe definirsi la logica dell'analisi della sintesi e dirsi quindi logica sintetica; e quella aristotelica come la logica dell'analisi dell'analisi: e perciò essa è logica puramente analitica. La quale non sintetizza ciò che analizza: ma poichè ha analizzato il nucleo del pensiero, che è sintesi governata dalla legge d'identità, non-contraddizione e terzo escluso, senza avvertire che quell'analisi è l'analisi di un rapporto sintetico inscindibile, fissa i termini del rapporto; come se ciascun d'essi si potesse pensare da sè, o avesse una sua esistenza ed entità logica indipendenti dall'altro ter-

[1] Vol. I, p. 187.

mine. Così, posto nella sua astrattezza, il termine si configura a sua volta logicamente come sintesi suscettibile d'analisi; sicchè l'analisi può procedere trascendendo quel rapporto primitivo, che noi abbiamo dimostrato non potersi logicamente concepire se non come un circolo chiuso. Circolo è anche per un verso il pensiero logico per la logica analitica: ma circolo che, per un altro verso, è suscettibile di un'interruzione nella propria periferia per congiungersi con altri circoli, e formare una catena di anelli saldati l'uno all'altro, e valido ciascuno in quanto saldato all'altro, e con esso partecipante alla struttura di tutta la catena. Così i concetti, che nella logica analitica sono termini del giudizio, così i giudizi, così i sillogismi. Concetti diversi si rannodano per coordinazione o subordinazione; diversi giudizi si connettono per inferenze mediate o immediate in sillogismi; i quali parimenti si congiungono insieme e formano serie polisillogistiche, nel cui incatenamento è la dimostrazione, con cui si conferisce valore apodittico, cioè propriamente logico, ai sillogismi, ai giudizi, ai concetti: al tutto e alle parti del pensiero. Pensiero incatenato è pensiero saldo, catafratto, *dimostrato* perchè fermo nella sua verità.

In questo procedimento analitico, per cui o si scende di conseguenza in conseguenza o si sale di premessa in premessa, c'è un punto di partenza e un punto d'arrivo. Il punto d'arrivo è la verità che si dimostra; quello di partenza, la verità ultima da cui bisogna rifarsi per la dimostrazione. Poichè il processo all'infinito è assurdo; e dimostrazione non se ne avrebbe, e la ricerca della verità si smarrirebbe in una vertiginosa caccia dell'irraggiungibile, se di termine medio in termine medio la dimostrazione non giungesse all'immediato che è il *principio* della dimostrazione.

I principii saranno evidenti per se stessi e quindi indimostrabili perchè la loro verità non è di quelle che abbiano bisogno di dimostrazioni. E si diranno *assiomi*. O saranno indimostrabili quantunque non evidenti, ma neppure contradittorii, e assumibili quindi come *postulati* del pensiero, il quale, ammessi quei principii, avrà modo di procedere nella

costruzione di una scienza. In ogni caso, chi dice dimostrazione, dice principio, limite del processo apodittico. Di guisa che al termine del processo dimostrativo il pensiero si ritrova tal quale come al cominciamento. Quell'immediatezza, che mercè l'analisi si credeva di superare, è intatta. Tutto il valore logico dell'ultima conseguenza è nel principio: e la verità del principio è verità immediata, identica a quella di cui si voleva dare la dimostrazione. Donde il dilemma che si indicò a suo luogo [1] come proprio della logica analitica: o la verità è immediata, e il processo dimostrativo è inutile; o la verità è mediata, e non si vede come ci possa essere un principio. Donde gli scolastici ebbero buon giuoco a cingere la scienza, che è tutta dimostrativa, di fede, che è tutta immediatezza. *Nisi credidero*, dice a ragione Anselmo, *non intelligam.* Infatti non è possibile intendere senza aver creduto, se intendere è dimostrare, e dimostrare è trascendere il pensiero, e il pensiero che si trascende; e il pensiero che si trascendesse all'infinito non sarebbe mai pensato.

Ma se la scienza è condizionata dalla fede, la scienza logicamente non ha modo di distinguersene. Perchè la verità della conseguenza è la verità stessa delle premesse: e se la prima premessa è fede, tutta la verità della dimostrazione, da cima in fondo, è verità di fede. Tutta la scienza è fede. E chi più intende, più crede: chi più ha fede in una scienza siffatta, più conculca la libertà della ragione e la sottomette all'arbitrio della fede.

La quale potrà avere i suoi principii evidenti così nei più astratti rapporti tra termini meramente intelligibili laboriosamente escogitati dalla ragione, primi in sè (καθ' αὑτά) ma, come avvertiva Aristotele, ultimi rispetto a noi (πρὸς ἡμᾶς), e potrà averli nei dati dell'esperienza immediata: nei così detti fatti. Gli uni e gli altri a rigore sono concetti immediatamente affermati. E secondo che si sia portati a percorrere la medesima via in un senso o nell'altro, si potrà, ragionando nell'identico modo, o negare i fatti perchè non

[1] Vol. I, p. 217.

rientrano nelle nostre teorie, cioè contraddicono ai principii delle nostre astratte teorie, o negare i principii perchè contraddicono ai fatti della nostra esperienza. Perciò non potrà illudersi di sottrarre la scienza alla fede chi si appella ai fatti, a quella immediata esperienza, dalla quale ogni legittimo concetto dovrebbe dedursi. Fede la scienza a priori, che muove dai principii ideali; fede la scienza a posteriori, che muove dai fatti. Se fede è consentire in verità indimostrate, il pensiero di chi non conosca altra dimostrazione da quella che importa il superamento del concetto da dimostrare, sarà sempre irrimediabilmente, fatalmente, fede.

Questo il carattere dommatico d'ogni filosofia governata dalla logica dell'astratto come logica analitica.

3. Meccanicismo del pensiero nella logica analitica.

Il principio logico è la causa metafisica dei filosofi e la causa empirica degli empiristi in ogni ordine di scienza. E l'intelligibilità del reale spiegantesi secondo la logica analitica nella catena dei concetti logici, si rappresenta nella metafisica come catena delle cause, e nell'empiria come catena delle condizioni.

Già in tutta la filosofia razionalista, a tipo cartesiano, il concetto come principio si converte nella causa: e nella filosofia aristotelica, tolta la causa materiale che conferisce piuttosto alla posizione del problema dell'intelligibilità che alla sua soluzione [1], le altre tre cause concorrono e si risolvono nella forma, che è l'elemento intelligibile della natura: quella realtà, a cui il pensiero si rivolge nella conoscenza scientifica, e che, nella sua pura attualità, come eterno pensiero intelligibile, è il principio di tutto come causa di tutto. Il concetto di Socrate ci fa intendere sillogisticamente la morte

[1] La materia infatti è il sostrato dell'individualità che è il problema della filosofia aristotelica e che non ci sarebbe senza quel sostrato; su cui operano le altre cause, tutte ideali e variamente riducibili alla forma, che è lo stesso concetto.

di Socrate, perchè è la causa della morte di Socrate; giacchè Socrate non morrebbe se non fosse quel mortale che è l'uomo; ed essendo quel mortale, non può non morire. Così nella filosofia cartesiana la somma degli angoli interni di un triangolo è uguale a due retti per la natura del triangolo: il concetto del quale, perciò, non come concetto della nostra mente, sì come universale realisticamente esistente, è causa insieme e dell'intelligibilità (ossia, principio dimostrativo) dell'equivalenza di quegli angoli a due retti e della realtà di questa equivalenza. E la sostanza co' suoi attribuiti è per Spinoza la causa di tutti i modi, perchè logicamente non c'è modo che si possa pensare se non sulla base dell'attributo, ossia della sostanza. Il concetto, realisticamente inteso, è principio in quanto rende intelligibile quella realtà di cui è causa. Quindi il virgiliano ideale dell'antico filosofo:

Felix qui potuit rerum cognoscere causas!

per cui non si contrappone le cause alle cose quasi queste fossero reali e quelle semplicemente ideali, ma si distingue queste da quelle in quanto, essendo reali le une e le altre, le cose dipendono dalle cause, derivandone così *in re*, come *in mente*. E come la conseguenza è nel principio, la cosa è nella causa: deducibile da questa, perchè in questa contenuta. E la derivazione *in re* è una derivazione che conferisce intelligibilità alla cosa, perchè essa consiste nella dimostrazione della cosa [1].

Quando nell'empirismo si converte la causalità logica in causalità di fatto, e si parla di condizione o antecedente dell'effetto, si crede di cambiar logica; e si è sempre confitti nella stessa logica analitica, poichè la causalità empirica si riferisce sempre a quel mondo astrattamente fissato come logo astratto, che, comunque inteso, è un mondo materiale, in cui regna la molteplicità dell'analisi.

Chi dice infatti causalità empirica, constatabile e non speculabile, non rinunzia all'ideale apodittico del sapere per

[1] Cfr. parte II, cap. II, §§ 5-6.

cui il pensiero si dimostra, si convalida logicamente e quindi si rende intelligibile in quanto si trascende: ma sostituisce a una serie di pensieri una serie diversa, poichè anche i fatti, che egli per mezzo dell'esperienza raccoglie in serie sono pensieri: immediati, ma pensieri (o se si vuole, rappresentazioni). E poichè il fatto nella sua individualità gli apparisce inintelligibile, trascende il fatto *B* nel fatto *A*: ma in un fatto *A* che non è senza relazione, sia pure semplicemente cronologica (la più povera di tutte) con *B*: in guisa che propriamente l'intelligibilità di *B* non è in *A*, ma nel rapporto *AB*; come l'intelligibilità di Socrate che muore non è nella mortalità dell'uomo se non in quanto anche Socrate è uomo: ossia la mortalità dell'uomo è principio e causa della mortalità di Socrate, in quanto questa mortalità è un concetto in cui quello che si vuol rendere intelligibile è compreso. Ma come il fatto *A* è un pensiero, anche il fatto complesso *AB* è un pensiero: e tra questo e l'altro pensiero il processo causale è processo dimostrativo. In cui, sostanzialmente, la realtà si rappresenta determinata non da altro, ma da se stessa, in quanto tutta, di grado in grado, si risolve nel totale sistema del contenuto dell'esperienza, che è la totalità del pensiero dal punto di vista empirico: *A* in quanto uguale ad $a + b + c + d$... E la pretesa spiegazione causale, il celebre e magnificato *nosse per caussas* non è se non la collocazione di ogni singola parte del tutto al suo posto; anzi, più esattamente, un'adeguazione sempre più perfetta del sistema del pensiero particolare a quel sistema del pensiero universale, che si reputa esistente in qualche modo di là dal pensiero. Per cui da ultimo nel suo ideale, il pensiero poserebbe, come nella speculazione metafisica platonica, in un cosmo immobile, identico a sè, immutabile, inerte; pura immediatezza, meccanismo, privo d'ogni possibilità di differenziarsi.

L'incatenamento dei concetti, come ogni incatenamento di cause (metafisiche od empiriche), risolve tutta la realtà in un puro meccanismo. Il quale non consiste, come qualcuno erroneamente crede, nell'etero-determinismo: poichè ogni etero-

determinismo, per le accennate ragioni, in fondo si riduce ad autodeterminismo: e la libertà a cui il meccanismo si oppone non è autodeterminazione, quantunque la spontaneità sia uno dei suoi caratteri. Il meccanismo è immediatezza: immediatezza anche del movimento, se la sua orbita non può essere diversa da quella che è: anche dell'istinto, poichè anch'esso si svolge lungo una linea retta che è già tracciata, e non si può nè curvare nè spezzare. Immediatezza, insomma, non temporale, ma logica: la quale può consumarsi anche attraverso i millennii dei millennii. Immediata è la realtà pensata come tale che sia già tutto quello che può e deve essere: sia già quando si pensa, e in quanto si può pensare.

La filosofia dell'apodissi si sforza bensì di superare questo meccanismo, trascendendo l'immediato concetto e industriandosi di dedurre lo stesso concetto. Ma ristaura sempre e rinsalda il meccanismo, in quanto da un concetto passa all'altro concetto, e sosta da ultimo e si arresta disperatamente in un concetto che comprende tutti quelli sorpassati e si dà per insorpassabile.

Perciò ogni filosofia governata dalla logica analitica è essenzialmente meccanicista, oltre che dommatica.

4. Inattualità del meccanismo.

Immediato s'è detto quello che non può non essere quello che è: soggetto a una legge di necessità, che mal si confonde con la vera necessità logica, e dalla quale, a ogni modo, conviene che qui sia accuratamente distinta.

C'è la necessità dell'immediato, che è meccanismo; e c'è la necessità del mediato, che è libertà. La differenza è in ciò, che l'una, quella dell'immediato, è una necessità che c'è; l'altra, quella della mediazione, è una necessità che non c'è, ma si pone, si presenta, interviene, si fa valere. La prima è quella necessità che è destino, in cui il pensiero urta, e s'infrange; la necessità del passato. L'altra è la necessità che il pensiero non subisce, ma impone; ed è la necessità del presente. Il divario è differenza profondamente sentita,

ancorchè non intesa, da ogni uomo capace di distinguere, non fosse altro, il comando che egli dà agli altri e la legge, dura che sia, che gli tocca pur accettare dagli altri e togliersi in pace se vuol vivere, e vivere a quel certo modo che gli è divenuto necessario. Comanda il suo volere, e comanda l'altrui, con questo divario sempre: che il volere suo è suo volere in quanto è attuale volere: quel volere che c'è nel mondo nell'istante che egli ne ha coscienza; e c'è perchè c'è lui a volere. Il volere altrui invece c'è già, in quanto egli ne sente in conseguenza la pressione su di sè, come una condizione, e perciò un antecedente del proprio volere. Fatale la morte come legge eterna di quella natura, che è condizione del suo sapere: e c'era infatti quando egli non era ancor nato, come ci sarà dopo che egli avrà cessato di vivere. E quanto per l'universo si squaderna è raccolto tutto in quel volume, in cui Dio aveva scritto il suo pensiero quando il suo *fiat* non aveva per anco evocato dal nulla questo mondo cinto e serrato da leggi adamantine. Di guisa che quanto è futuro per noi, è scritto già in quel volume, e Dio può leggerlo, non antivedendo, anzi con quella stessa notizia *post eventum* che noi raccogliamo della lettura dei nostri libri, tutti testimoni del passato. Nè Dio prevede, nè gli uomini; poichè a simiglianza della divina ogni previsione umana desume il futuro dalla cognizione della natura qual'è, e delle leggi ond'essa è stata composta già nella struttura del suo essere attuale. Ed evidentemente nessuna necessità più rigida e costrittiva di quella che s'appartiene al passato, che nè gli uomini nè gli dei possono disfare [1].

Passato rispetto a che? Rispetto all'uomo che lo pensa: giacchè il passato nostro è pure stato il futuro di Aristotele. E l'uomo che pensa ed è *terminus ad quem* del passato, è il pensiero. Rispetto al quale un passato, ossia un antecedente, è per definizione tutto ciò che è immediato; poichè esso è mediazione, e la mediazione è negazione dell'immediatezza,

---

[1] Cfr. *Teoria dello spirito*[3], pp. 152-3.

e quindi processo che nell'immediato ha il suo punto di partenza. Passato, si badi, che non esclude da sè il futuro, in quanto distinto anch'esso ed escluso dall'attualità del presente, in cui il pensiero si attua. Poichè un tal futuro si pensa in quanto si prevede: e, per la ragione detta, non sarebbe oggetto di previsione se non fosse predeterminato e risoluto pertanto in una legge, la quale al pensiero si presenta come un passato, che gli è alle spalle e l'incalza, al pari di tutti gli avvenimenti già consumati.

Questo futuro è bensì il pensiero del futuro, che, come ognun sa, agisce tra i motivi del volere in quanto idea già esistente, già formata, e non tuttavia da formarsi. E anche il passato, se ben si rifletta, quando si distingua dall'attuale, non è altro che pensiero del passato: l'inattuale, che la negatività dell'Io oppone a sè nell'attualità dell'autosintesi.

Alla necessità meccanica non ci si sottrae se non ritraendoci nell'atto immanente dell'Io, in cui qualche cosa sì è necessario, ma è l'atto stesso nel suo attuarsi: come legge con cui noi coincidiamo, che è noi stessi nel nostro libero autoconcetto, e da cui non è possibile perciò sospettare che venga a noi coazione di sorta. La libertà è dell'atto, che è presente, immortale; il meccanismo dell'inattuale, che l'atto oppone a sè e repelle da sè come tempo (passato o futuro).

5. Il mito logico.

L'inattualità del meccanismo è pure l'inattualità del dommatismo della spiegazione causale e perciò della dimostrazione analitica di cui si compiacque la vecchia logica, e che è tuttavia il miraggio della logica comune. Inattualità, che importa la trasposizione della dialettica, che sola può dimostrare e convalidare la verità del pensiero, dal logo concreto nell'astratto, e la conseguente raffigurazione del mondo logico o reale, e piuttosto reale in quanto logico, come astratta molteplicità. Molteplicità, nel logo astratto, non solo impossibile; ma inutile, quando per ipotesi si ammettesse. Impossibile, perchè il logo astratto si configura come un concetto

che è sistema infinito e circolo, fuori del quale non è se non l'assurdo; inutile, perchè appena il sistema si apre, si richiude, e molti concetti in forza dell'apodissi, valgono, come s'è visto, nè più nè meno d'un concetto solo: perchè quello stesso motivo che ne fa desiderare la molteplicità, trae irresistibilmente a negarla e risolverla nell'unità di un concetto compatto, tutto d'un pezzo, che non si dimostra, ma si prende o si lascia.

6. Il mito del linguaggio.

Al mito logico è parallelo e sussidiario, in guisa da agevolarne lo sviluppo, il mito del linguaggio. Del quale si potrebbe pensare che preceda e generi il mito logico: laddove il rapporto di logica e di linguaggio importa il loro parallelismo. Giacchè anche il linguaggio si rappresenta materialisticamente per una concezione astratta e analitica, la quale non guarda all'attualità del nesso onde la parola è legata non al pensiero pensato ma allo stesso pensiero pensante, nel cui dialettismo è la sorgente della sua vita e del suo significato: e staccatala dallo spirito, e recatasela innanzi quasi morta materia, può analizzarla in ogni suo elemento, facendone la parola della grammatica e della glottologia e del vocabolario: tutte costruzioni assurde finchè si conservi alla parola la sua essenziale spiritualità, per cui essa è reale soltanto nella sua attualità come una individualità vivente.

Ma grammatica e logica sorsero a un parto dal movimento sofistico, l'una come analisi del discorso e l'altra del pensiero. E poichè la prima è suscettibile d'una più ovvia trattazione materialistica, esteriorizzandosi, come pare, in suono e in segno grafico, dall'analisi del linguaggio venne un rincalzo al mito logico, poichè non v'è concetto che non si presenti al pensiero in forma grammaticale; e Aristotele quasi riteneva sinonimi i termini del giudizio (soggetto e predicato) con le parti del discorso (nome e verbo). Scambiata la parola viva con quella grammaticale, le molte parole note alla grammatica e spazialmente o temporalmente distinguibili nel discorso istiga-

vano a rappresentarsi in corrispondenza a molti concetti: astratti questi come quelle. Astratti, per via delle parole fino al grottesco. Poichè chi sinceramente nel segreto della propria coscienza interroghi se stesso intorno al concetto della molteplicità dei concetti, a cui egli probabilmente rivolge il suo desiderio di sapere e su cui fonda il proprio orgoglio, riconoscerà che questo concetto si appoggia sul concetto grottescamente materialistico dei molti libri che sono nelle biblioteche o dei molti discorsi ch'egli stesso ha pur fatto in vita sua: molti libri, in cui c'è tanto pensiero, risultante da tanti pensieri, quante vi sono in quei libri parole che hanno un significato; pensieri, dei quali infatti è possibile venire gradualmente a cognizione leggendo i libri tomo per tomo, pagina per pagina, parola per parola; anzi (perchè no?) sillaba per sillaba! È pur questo il comune modo di rappresentarci il linguaggio e il pensiero; quantunque *naturam expellas furca, tamen usque recurret*; e chi crede di capire un poco leggendo un poco al modo stesso di chi deve tesorizzare e comincia dal risparmiare il suo quattrinello, se poi fa la prova, s'accorge che di un libro non si capisce la prima pagina finchè non s'è letta l'ultima; e quando s'è letto e si crede d'aver capito un libro, leggendone un altro bisogna pur confessare che quel libro di prima non s'era ben capito, che è come dire che non s'era capito punto, e non si aveva un sol quattrino che si potesse metter da parte; e che, via via che si legge, si apre sempre meglio gli occhi e quello stesso che già s'era veduto, si vede più profondamente, scorgendovi dentro un nuovo mondo e meraviglie nuove; e che mentre insomma le parole son sempre quelle, dicono sempre cose nuove all'animo nostro, staccarle dal quale, ad una ad una, non è cosa possibile se ciascuna d'esse deve pur significare un'idea. E insomma ogni parola non esiste in sè nella sua atomica unità astratta, bensì insieme con tutte le altre in quanto vive in una vita che si rinnova sempre non dentro la polvere dei libri, ma dentro l'animo del lettore. Così i vocabolari, certo, ci sono, e se ne fanno sempre, ed è bene se ne facciano, purchè si facciano con giudizio. Ma è un'illusione il credere che essi siano vocabolari secondo il

concetto che li governa, di catalogazione delle parole analiticamente prese dai discorsi degli scrittori e dei parlanti, e considerabili perciò quasi una pura molteplicità, in cui ciascun elemento, sciolto da ogni vincolo cogli altri, sia irrelativo e chiuso in se medesimo. Poichè la parola del lessico continua ad aver sembianza e valore di parola in quanto, anche rannicchiata nell'articolo del vocabolario, si spiega in un esempio; nel quale non è più quell'astratta e isolata parola che si pretende, ma un nucleo di vita che si organizza in un sistema, ossia in un discorso che è un concetto, chiuso in sè e infinito, o dialettizzato nell'autoconcetto e aperto nel pensiero di chi legge il vocabolario per istudio o per diletto (poichè c'è chi si diverte a legger vocabolari!).

E come il mito del linguaggio porge un solido fondamento al mito logico, la filosofia del linguaggio giova senza alcun dubbio alla critica di questo secondo mito e a restituire alla logica del concetto quella responsabilità del logo astratto, innanzi alla quale la logica analitica sfuggiva così facilmente. Giacchè, una volta veduto l'assurdo della parola nel senso grammaticale o glottologico o lessicale, e riconosciuto che parola o espressione, attualità del pensiero, è un'interiezione o un periodo, o un libro, e in generale il discorso in cui il pensiero si attui in tutto l'organismo del suo processo vitale, sarà facile rendersi conto dell'unità logica che identicamente si trova in un giudizio, come in un sillogismo, o in un posillogismo: in un anello come in una catena. Unità concettuale, che vive di quel circolo logico, pensiero che si pone come affermazione di sè e negazione della propria negazione in quanto esclusione della possibilità di nè affermarsi nè negarsi: che vive cioè dell'energia della verità.

E alla richiesta razionale della dimostrazione, in ciò che ha di legittimo, rimane quella soddisfazione che sola non è fallace, e che abbiamo già additata. La dimostrazione non mitica, ma filosofica, è nel dialettizzamento del concetto che si risolve nell'autoconcetto.

Capitolo II

L'IGNOTO

1. Certezza e dubbio.

La dimostrazione è acquisto di certezza e liberazione dal dubbio. Il quale consiste nella coscienza dell'opposizione analitica dell'oggetto al soggetto, dell'altro all'Io, del logo astratto al concreto. Donde la impossibilità di vincere definitivamente il dubbio nella logica dell'astratto, come logica analitica; donde il concetto geniale di Cartesio quando, postosi in tutta la sua universalità il problema del dubbio (*de omnibus dubitandum*), vide che nell'Io che pensa è la sola possibile eliminazione del dubbio e l'acquisto di quella certezza, che quindi apparve manifestamente consistere nella presenza del pensiero pensante nel pensato, o, come noi abbiam detto, nella risoluzione del logo astratto nell'autoconcetto del concreto. Ma se l'autosintesi è inconcepibile, secondo osservammo, ove essa non sia ad un tempo autoanalisi, e l'autoconcetto è bensì unità ma anche distinzione ed opposizione di sè e del concetto, il dommatismo è un concetto limite, al quale non si perviene mai; poichè il pensiero è certezza in quanto è dubbio; e chi non dubita punto, neppure ha una fede certa nella sua verità.

Ne dà una prova luminosa la storia degli spiriti religiosi, nei quali la fede tanto è più vigorosa quanto maggiore è l'angoscia del dubbio, attraverso al quale essa matura. L'indifferente non dubita, addormentato com'è nel dommatismo della sua miscredenza superficiale. Non sente il problema, proprio invece dello spirito che ha presente e assente insieme il suo Dio; che lo sente e non lo vede, lo cerca e

non lo trova. Lo sente infatti come Dio che, essendo assoluto oggetto o termine assolutamente opposto a lui, egli ha innanzi a sè irraggiungibile, irriducibile al dialettismo del suo pensiero, in cui si risolve per solito quanto gli è familiare. Onde accade che anche nelle religioni più spirituali, in cui più affine è Dio allo spirito che lo adora, esso, quantunque in un secondo tempo si unifichi e immedesimi col soggetto, che ne sente la dolcezza nel fondo del cuore, in un primo tempo gli si oppone come giudice tremendo (*timor Domini initium sapientiae*) e attività di fronte alla quale egli sia affatto passivo. Dio tutto, e l'uomo nulla: e quindi impossibilità di risolvere l'oggetto nel soggetto, e acquistar la certezza di questo Dio, che tanto più si cerca quanto più si possiede, tanto meno si conosce quanto più lo si ha dentro, come accade all'Innominato del Manzoni, che dopo essere stato tutta la notte tormentato dal suo Dio, che gli ha frugato tutte le piaghe del cuore, domanda ansiosamente a Federigo dove sia questo Dio.

E non occorre neppure ricorrere alla religione per vedere chiaramente questa verità dell'indissolubile vincolo tra dubbio e certezza: poichè la religione come momento della categoria si diffonde in tutta la vita dello spirito, in guisa che quando meno l'uomo pensa a Dio si ritrovi nella identica situazione, in cui lo mette l'adorazione, il culto, la preghiera e ogni forma di vita religiosa propriamente detta. In generale, quello che più amiamo è ciò per cui più trepidiamo. Lo amiamo perchè sta innanzi a noi senza che se ne possa fare a meno: è il nostro altro, il non-Io in cui si attua la vita del nostro Io; e pur ci fronteggia, e noi siamo assillati dal sentimento di non possederlo così pienamente come vorremmo, e cioè di non possederlo in quel che di esso più ci preme; e insomma, di non possederlo veramente. Non possederlo, perchè esso non è quale noi lo vorremmo, legato e tutt'uno con noi. È? non è? Chi non dubita non ama, non sente necessario a sè l'oggetto amato, non sente sè legato indissolubilmente a quell'oggetto.

Perciò è stato detto che cominciare a dubitare è cominciare a filosofare. E convien postillare, che poichè il comin-

ciare a filosofare non segna un istante preceduto da un tempo passato, essendo il filosofare eterno come il pensiero stesso, nè anche può parlarsi di un tempo o di un momento in cui non si dubiti.

2. Necessità dell'ignoto.

Ma conoscere è conoscere con certezza, e si dubita di ciò che non si conosce, o di cui non si conosce quel tanto, che è per l'appunto materia di dubbio. Si dubita di Dio nel senso che se ne conosce l'essenza, ma non l'esistenza: si sa che cosa dovrebbe essere, se fosse; ma che sia, non si riesce a sapere, non si conosce. Si dubita del valore obbiettivo delle cognizioni umane, non perchè siano ignote, esse stesse, queste cognizioni: il cui essere e il cui contenuto è anzi il dato da cui nasce il problema; ma s'ignora quel rapporto tra il contenuto di esse e il contenuto di una presunta realtà esterna, a cui pur le cognizioni dovrebbero corrispondere; e questo che s'ignora è oggetto del dubbio. Dov'è un problema è un dubbio, e la certezza è nella soluzione per cui il problema cessa d'esser tale. Il dubbio si stende per tutta la sfera dell'ignoto conosciuto come tale: noumeno, di là dal fenomeno.

Ignoto, del quale nessuna filosofia, per gnostica che sia, può fare a meno, se non per insufficiente critica della posizione intellettuale che essa presuppone o costituisce. Così come nessuna filosofia può sopprimere il tempo, per quanto lo neghi, o lo spazio, o la natura, o l'esperienza, che son pure oggetti sui quali s'è così spesso esercitata la negatività della dialettica filosofica.

Anche noi abbiamo negato il tempo e lo spazio e la natura e tutto il logo astratto, in cui cotesti miti trovano il modo di formarsi e affermarsi. Ma, negando il logo astratto, non abbiamo inteso di sopprimerlo, sì di risolverlo nella concretezza del pensiero pensante, dentro al quale esso si ritrova come il passato dentro il presente, *inattuale*, l'attualità spettando al presente del pensiero, che, pensando, si sottrae alla vicissitudine del tempo. E neghiamo l'ignoto, poichè non altra

realtà riconosciamo se non quella che si attua nel conoscere che è autocoscienza. Ma dobbiamo pur conservarlo, come *inattuale*, poichè il nostro conoscere non è un immediato, ma un divenire. Sicchè l'ignoto è tanto necessario al pensiero quanto il conoscere, come l'ombra è necessaria alla luce. L'ignoto è la base su cui lavora e costruisce il pensiero, la tenebra rotta dal lampo del conoscere, e che è prima e dopo del lampo: il non-essere del pensiero così oscuro come l'essere: il termine da cui passa come il termine a cui passa il pensiero, che è questo passare da un termine all'altro. Che cosa è di qua dal passare? Il soggetto che ancora non pensa e non è soggetto. Che cosa di là? L'oggetto che è pensato, e non più si pensa, e non è più oggetto. In un caso e nell'altro la tenebra, che resta quando la luce si spenga. E il pensiero è luce che s'accende, ma anche si spegne; pone sè come negazione del proprio non-essere e si ritrova innanzi a se stesso come negazione del proprio essere. Quindi il noumeno, che non è fuori del pensiero, e non è perciò accidentale rispetto al pensiero, ma gli è dentro come quell'oggetto che egli pone in quanto si nega in una realtà che stima antecedente e conseguente a se stesso.

Curiosa legge questa dello spirito, la quale affligge ed accora chi non sappia tenersi ben fermo sul punto, nel quale si regge in bilico la verità. Perchè il pensiero astrae da sè e spegne la luce che è la sua vita? Perchè il vivente corre così oltre la vita? Perchè, insomma, la morte?

Bisogna bene por mente alla legge fondamentale del logo concreto in cui il soggetto non *è* se stesso, ma realizza se stesso dicendo: Io sono non-Io. Il suo essere è questo realizzarsi, questa sintesi. Spezzate la sintesi, e avrete l'Io da una parte, e dall'altra il non-Io. Due termini, che nella loro astratta differenza coincidono, poichè tanto l'Io quanto il non-Io non sono quell'Io che consiste nella sintesi. E se nessuno dei due è Io, ognun dei due come non-Io è la negazione del conoscere che è Io, sintesi, o piuttosto autosintesi. L'autosintesi essendo sintesi assolutamente a priori, fuori del conoscere non si può andare. L'atto è conoscenza; e niente

di attuale può essere perciò negazione di conoscenza, ignoto. Ma, come abbiamo ripetutamente osservato, l'autosintesi è pure autoanalisi: e quindi essa unifica i due termini Io e non-Io; ma non li unifica se non in quanto li oppone rigidamente l'uno all'altro: Io negazione del non-Io, e non-Io negazione dell'Io. Ora l'Io che non è non-Io è Io che non si conosce; e il non-Io che non è lo stesso Io, è parimente non-Io che non è conosciuto. Il conoscere dunque, come autosintesi, pone dentro di sè, come negazione di sè, dal cui superamento esso risulta dialetticamente, l'ignoto. Quell'ignoto, in cui infatti coincide così l'essere che si annida nei più segreti penetrali del nostro cuore, dove, sempre che si astragga dalla sintesi del pensiero, par sempre di udire una voce divina, un demone, o di assistere al prorompere irresistibile di una cieca natura istintiva, alla quale la nostra personalità cosciente, la nostra volontà invano si sforza di opporre degli argini; come quell'essere che si colloca al di fuori di noi, al di sopra del nostro capo o sotto i nostri piedi o dietro le nostre spalle, spirito onnipossente ma misterioso, ovvero bruto meccanismo, sordo ai nostri voti, indifferente ai nostri dolori. Quell'ignoto, che è alle origini, donde comincia la vita, che possiamo dir nostra perchè raccolta e concentrata nella nostra coscienza mediata e spiegabile alla luce del pensiero logicamente, e che è alla fine, oltre la vita che è nostra. Alle origini e alla fine della nostra vita individuale, alle origini e alla fine della più ampia vita umana, in cui è portata naturalmente, in virtù della sua universalità, a distendersi quella vita che ognuno di noi vive nella sua coscienza, e quella stessa vita universale che l'uomo pur sente pulsare come ultimo fondo del proprio pensiero nella sua stessa coscienza spirituale. Dal buio al buio, attraverso una via luminosa, da cui non pure il principio, ma anche la meta si allontana da noi sempre più, via via che noi avanziamo.

3. Inattualità dell'ignoto.

La meta, di là dalla vita, l'abbiamo sempre innanzi a noi, poichè la vita è veramente, secondo il detto platonico, una contemplazione della morte; il cui aspetto turba e atterrisce l'anima fanciullesca dell'uomo per la sua tendenza al sogno e all'arte, ossia a crearsi un mondo tutto soggettività, in cui pienamente si espanda la libera attività creatrice dello spirito senza urtare in nessun ostacolo, senza sospettare nessuna legge che possa limitare ed arrestare questa sua energia di espansione. E lo stesso senso di terrore agghiaccia il sangue dell'uomo, sia che il suo pensiero si spinga innanzi, di là dalla vita, a mirare esterrefatto la propria persona spenta e a sentire l'infinito silenzio che sarà per lui l'universo quando egli non avrà più orecchio per raccoglierne il suono; sia che retroceda trepidante all'altro infinito silenzio della natura non ancora in cammino per creare la vita di cui l'uomo fruisce. Lo stesso raccapriccio e ribrezzo, che l'uomo prova innanzi al cadavere, che è la negazione più espressa del suo essere vivo, non può non provare innanzi a ogni realtà, in cui esso sopprima questa sua vita, che è il pensiero. Poichè è veramente notabile questa forma duplice e pur sempre identica che assume il sentimento religioso, ora rivolto all'Io e ora al non-Io, astrattamente o analiticamente appresi l'uno e l'altro; e quindi ora retrocedente alle origini della vita come autosintesi, ora procedente al termine della medesima: sempre negativo della sintesi, in cui l'Io si realizza e gittante quindi il pensiero fuori di sè nel divino ignoto che misteriosamente si sublima nel più alto dei cieli, o si sferra nella forza indomita della natura, o s'annida nel petto dello stesso mortale.

Il pensiero fuori di sè è bensì alla presenza dell'ignoto, ma di un ignoto che è obbietto, vivente della vita stessa del soggetto che è conoscere. L'ignoto, pertanto, anzichè attestare con la sua presenza una realtà che trascende l'atto del conoscere, è una conferma della impossibilità di nulla pensare trascendendo questo atto. L'ignoto c'è in quanto non

c'è: c'è come termine negativo del conoscere, che lo pone in quanto lo supera. Esso è come il passato che non c'è se non per l'attuale coscienza, di cui è contenuto: l'essere, che l'atto dello spirito nega, e lo afferma soltanto negandolo. Così è sempre delle origini oscure e favolose; tanto oscure e favolose quanta è la luce di cui esse son l'ombra: a volta a volta costruite dalla filosofia di una civiltà, la quale è costruita dalla filosofia come negazione della filosofia antecedente a cui essa sottentra. Così è pure dell'al di là, a cui gli uomini per solito guardano, com'è naturale, con sgomento, e che non è se non il rovescio del ricamo onde s'intesse la vita: la mancanza o la negazione di ciò che si sente come la sostanza della vita. Si sente, dico; poichè talvolta si dice di concepire, e in astratto si concepisce la vita in tal modo che l'al di là si possa considerare compimento e integrazione della stessa vita empirica; ma in concreto la s'intende e perciò la si sente come una vita destinata tutta a rovesciarsi nella morte. Dolore dov'era gioia, e gioia dov'era dolore; travaglio dov'era tranquillo godimento d'animo incapace di rivolgersi su se stesso e fermarsi a sentire l'amaro delle gioie passeggiere e superficiali; e pace e gaudio sereno dov'era invece lotta e tormento. Sapere dov'era tenebre, e buio dov'era la luce del pensiero. Giustizia dov'era ingiustizia, e assoluto dov'era il relativo, e così via. Ma, in ogni caso, si dica quel che si dica, contrapposte così vita e morte, quand'anche la vita sia misera e travagliata e angustiata e perseguitata dall'ingiustizia e tutta afflitta dalle limitazioni di tutte le cose relative e transeunti e ingannevoli, di quanto più amara la morte! Poichè, comunque, la morte è la soppressione dell'atto stesso in cui consiste l'essere di chi paragona la morte alla vita, e la morte non si può nè anche pensare senza pensare che è vivere. Sicchè chi più crede di desiderare la morte e l'ultima dissoluzione, o per non saper più reggere al peso della vita o per non saper attendere a suo tempo la dolcezza della vita eterna che ei si figura di là dalla morte, egli veramente desidera, e vive perciò di questo desiderio, e nel desiderio concentra e potenzia la propria vita, di qua dalla morte,

e gli è dolce desiderare; e perciò, infatti, si lega e stringe quanto può a questa sua vita tutta fatta di desiderio. Non è atto di vita, e però azione che ha un valor morale, perfino il suicidio?

La morte, in conclusione, è paurosa perchè non esiste, come non esiste la natura, nè il passato, come non esistono i sogni. C'è l'uomo che sogna, ma non le cose sognate. E così la morte è negazione del pensiero, ma non può essere attuale essa che si attua per la negazione che il pensiero fa di se stesso. Il pensiero infatti, lo abbiamo visto, non si può concepire se non immortale, perchè infinito.

4. Metafisica, scienza, religione.

L'ignoto si mostra nella sua inattualità nella filosofia dell'atto, ma non può non apparire attuale a quelle forme astratte di conoscenza, a cui sfugge la nozione dell'attualità vera. Le quali, invece di volgersi al mondo trascendentale in cui il pensiero si possiede come autosintesi, prendono ad oggetto, quasi oggetto in sè sufficiente, il mondo empirico. E lo prendono o nel suo tutto, come filosofia dommatica o metafisica nel vecchio significato della parola; o nelle sue parti, poichè il mondo empirico è un mondo analiticamente appreso, come scienze particolari. Rispetto alle quali l'ignoto è l'alone che il pensiero è costretto a vedere attorno alla sfera luminosa d'ogni sua conoscenza. E quanto più positivo il sapere scientifico, ossia realisticamente rivolto all'immediato, tanto più rigida la cognizione dell'ignoto a cui soggiace. Ma per questo verso le scienze particolari si danno volentieri la mano con la metafisica per allearsi con la religione inconsapevole de' suoi limiti e della sua necessaria risoluzione nell'autoconcetto della filosofia.

La metafisica comincia e finisce nel dommatismo dell'intuito inteso a cogliere la verità realisticamente concepita: nel presupposto cioè di una realtà in sè, che potrà bensì accidentalmente intuirsi, ma che (Rosmini sul terreno dell'intuizionismo aveva ragione contro Gioberti, il quale si industriava di supplire ai difetti dell'intuito con la teoria

della riflessione psicologica e ontologica) nel suo essere reale, di là dall'idealità onde apparisce vestito attraverso l'intuito, è irraggiungibile se non per argomentazione, che non sarà mai vera e proprio conoscenza, se il valore di questa dipende da quell'immediato rapporto tra la cosa e la mente, che si dice intuito. La realtà quindi è ignota.

La scienza è matematica o positiva: o costruisce la realtà, o la suppone. La costruisce assumendo postulati, che sequestrano con la loro soggettività arbitraria e ingiustificata dalla realtà che rimane intatta dal sapere matematico e però ignota. Come scienza positiva, la scienza comincia dal supporre una teoria della conoscenza che dice scientifica; la quale consiste nel fare la conoscenza condizionata da una realtà stimolante il soggetto. Stimolo che dice fisico per semplice sbadataggine; perchè, come stimolo, di là dalla sensazione, con cui comincia la relazione tra realtà e soggetto che la vuol conoscere, esso non può essere che affatto irrelativo e quindi del tutto ignoto; e fisico non si può ritenere se non in conseguenza di una costruzione soggettiva, la quale si sia già dilungata di gran tratto dall'immediatezza del primo dato sensibile, e abbia distinto l'oggetto in spaziale e non spaziale, ecc. E poichè per la scienza positiva tutto è natura, e questa, come antecedente del pensiero, non è conoscibile mai se non attraverso la reazione del soggetto all'azione stimolatrice dell'essere naturale, è convenuto che la scienza positiva debba fasciare l'intelletto di una cognizione semplicemente fenomenica, oltre la quale si sprofonderà l'abisso inaccessibile e imperscrutabile dell'ignoto. Per la scienza positiva, tutto è natura, di cui non si conosce altro che le obbiettive apparenze, variabili secondo i punti di vista o i postulati assunti dal soggetto; e l'essenza, ossia l'intrinseco essere ed operare, e insomma il significato o la logica, sfugge per definizione. Arcano è tutto, fuor che il nostro dolor, come disse il Leopardi, cioè le nostre impressioni, la vita interna di questo essere soggettivo, che interroga senza speranza il mondo inesorabile, fuori del quale spazia l'essere, il tutto. E questa vita interna del soggetto non può essere infatti se non dolore, come la sente il Poeta, perchè se l'uomo,

qual egli si conosce e si afferma, Io, autoconcetto, è estraneo al tutto, come potrà egli vivere ed essere? Tutta la sua vita sarà illusione e sforzo destinato a fiaccarsi nelle dure leggi naturali, alle quali invano ei cercherà di opporsi.

Nè le scienze che si dicono morali si sottraggono a questa logica pessimistica che gitta ogni scienza positiva incontro all'ignoto. Scienze anch'esse particolari [1], quelle morali, poichè non sono filosofia, presuppongono il loro oggetto, e postulano perciò anch'esse una natura morale, e tendono quindi a investire i fatti spirituali con quelle categorie che il naturalismo deduce dal pensamento della natura: meccanismo, determinismo, fenomeno, legge, ecc. E l'ignoto pertanto è il grande oceano, in cui naviga disperatamente ogni scienza, matematica o positiva, naturale o morale che sia. Se il pensatore con sguardo da miope si contenta della fiammella che gl'illumina intorno intorno quel tanto di realtà fenomenica che la sua scienza gli vien costruendo sotto gli occhi, permane la sua fede nella potenza del sapere e della ragione: ma appena egli si attenti a spingere un po' più alto e lontano lo sguardo, il sospetto, che è poi certezza, dell'invincibile ignoto gli fiacca dentro ogni orgoglio, e lo prostra nella modestia sfiduciata dell'impotenza del pensiero a penetrare il mondo, facendogli subito calar le ginocchia. Quindi la tendenza spirituale dei cultori così delle scienze, come della metafisica, ad appoggiare, attraverso l'agnosticismo, l'animo stanco in una fede religiosa, sentita e apprezzata come eterogenea alla mera attività razionale della speculazione scientifica.

Poichè, si badi, codesto senso oscuro e conturbante del mistero, pel pensatore che si muova nell'astratto scambiato per lo stesso concreto, e quindi incapace di scorgere l'inattualità dell'ignoto, non è lo sbocco di una via, ch'egli intanto possa percorrere e ripercorrere senza imbattersi in quella conclusione. L'ignoto, abbiamo visto, è alle origini e alla fine. Ma origini e fine sono nell'atto dell'autosintesi, in ogni palpito

---

[1] Cfr. vol. I, pp. 5-6.

della nostra vita: e l'ignoto perciò ci fiorisce quasi sotto il piede ad ogni passo che diamo sulla via della scienza o della metafisica: è un sentimento che si mescola ad ogni pensiero, e l'offusca e ne attenua o annienta il pregio: un'amarezza che sorge sempre implacabile *medio de fonte leporum*, e non ci lascia un minuto di gioia piena ed intera. L'uomo non ha punto dove rivolgere e fissare tranquillo lo sguardo, per dire: questo sì lo posseggo, ne son certo, è mio. Cerchi lontano lontano o vicino, presso di sè, dentro di sè, da per tutto, il pensiero, luminoso che sia, gli si apre dinanzi come bel velo che si strappi, e mostra di dentro quel mistero che è indomabile, che gli dice che c'è lui e c'è altro, l'eterno altro, inafferrabile, irriducibile al circolo della sua vita soggettiva. Porge l'orecchio al vento che giunge a lui di lontano; e nel suo murmure largo gli par di sentire il vasto respiro di una natura, ben diversa da quella che egli si è resa familiare e docile strumento della sua propria volontà: un infinito ignoto. Si raccoglie in sè, si ascolta, si vuol prendere nell'essere che è suo, e sentir dentro che è questo corpo, in cui è la sua vita, e ch'egli investe di sè e spiritualizza e può dire perciò tutto suo: ma nello stesso suo corpo; pur non cercandolo nei particolari, che l'analisi delle sensazioni e l'osservazione e la costruzione scientifica può soggettivamente individuare e rappresentare in un sistema, che è sistema di pensiero; pur profondandosi in quell'oscuro senso di sè, che ogni psicologia deve mettere a base d'ogni determinata sensazione; pure affisandosi lì, al contenuto di quel sentimento fondamentale che si può dire (e un filosofo disse) l'originario rapporto dell'anima col corpo, dell'Io col suo corpo; ebbene, che cosa vede? Il termine del sentire, l'*obiectum mentis*, diceva Spinoza: un oggetto; ossia, ancora una realtà che è sempre lì, dentro alla coscienza. E il corpo rimane ancora di là da quella porta, per cui la coscienza si chiude in se stessa. È lì presso, e par che batta alla porta, e si faccia sentire, anzi romoreggi e s'imponga, e non dia pace all'Io che ne fa sì il suo strumento, ma ne ha bisogno, ne è condizionato, e tante volte vi trova un ostacolo e un impedimento: è lì,

ma che è? Ignoto. E rientrando dal sè corporeo a quell'ima radice dell'esser suo che è l'incorporeo, l'Io, se l'uomo non si contenta di vederlo quale si manifesta ne' suoi fenomeni, e tenta spingere il suo sguardo oltre e sotto ad ogni sensazione, ad ogni sentimento, ad ogni rappresentazione, ad ogni pensiero, che è quella segreta energia che genera e sostenta tutto questo giuoco di fenomeni? Sarà la volontà schopenhaueriana, o il buon demone socratico, o lo spirito maligno di Cartesio? Bisogna, logicamente, confessare che, analizzato l'atto dell'autosintesi, concepito tutto astrattamente, non c'è modo di saperne nulla; e che l'Ignoto perciò si annida anche lì, nel cuore del nostro cuore, come nel cuore d'ogni essere che brilla di vita sotto il nostro sguardo: il fiore, la farfalla, l'uomo, la stella, la natura, il tutto.

E dopo la morte? Questo mistero che assomma tutti i misteri, e che ben può dirsi di tutti il comune denominatore, non è inattuale nè per la metafisica, nè per la scienza, come non è inattuale per la religione. Giacchè la morte è, come antitesi, contenuto della sintesi in cui consiste la vita, in quanto ci si afferri all'apriorità di questa sintesi. Ma la religione è l'analisi della sintesi, onde si scinde l'oggetto dal soggetto, e il non-Io si toglie quindi nella sua pura opposizione all'Io. E questa pura opposizione è pure il terreno della metafisica e della scienza. È il terreno del pensiero volgare, destinato in eterno ad essere agitato da questa vana *formidine mortis*; poichè anche al pensiero volgare manca quell'energia dell'autoconcetto, che stringe indissolubilmente l'antitesi alla tesi; e anch'esso si disperde o distrae nella contemplazione di se stesso fatto estraneo a se stesso, e quindi suscettibile di esser pensato analiticamente. Sicchè tutta l'umanità, che pure è pensiero, autoconcetto, dà l'immagine di una moltitudine accorrente, attratta da una cieca forza irresistibile, all'orlo estremo dell'abisso, in cui dovrà precipitare. Ciò che sarebbe già inconcepibile, anzi il colmo dell'assurdo, se quell'autoconcetto che ell'è, non fosse, come tale, dialettismo: non quindi concetto definito, non coscienza chiara già e distinta, e non avente più bisogno di nulla imparare;

ma, appunto, autoconcetto, sviluppo, eterno scolaro che non è giunto e non giungerà alla laurea, perchè il meglio per lui sarà sempre di continuare a studiare e ad apprendere.

5. Inconoscibilità dell'ignoto.

La scienza, bensì, non sempre si rassegna all'ignoto; e poichè l'ignoto per lei è un fatto, ecco che ricorre a una distinzione da leguleio, tanto per non darsi vinta, e non cedere quelle armi di cui ha pur bisogno per vivere quella vita ch'essa pur vive, ancorchè sempre soggetta a quella minaccia di morte, che è per lei l'ignoto. E distingue la *quaestio facti* dalla *quaestio iuris*; e accetta l'*ignoramus*, respinge l'*ignorabimus*.

Il motivo di questa distinzione, che il naturalismo più dommatico si sforza di opporre per un verso alla religione e per l'altro alla filosofia, è appunto questo bisogno che la scienza ha di vivere, non potuto soddisfare in quel solo modo che è razionalmente giustificabile, ossia con la dottrina del nesso tra logo astratto e concreto, onde ogni astrattezza si risolve nella concretezza dell'Io, il quale, a sua volta, dimostra la sua concretezza attraverso tutte le più varie determinazioni del non-Io. Ma un modo qualunque di sfuggire alle conseguenze dell'attualità dell'ignoto, poichè non si è in grado di scorgerne l'inattualità, è necessario: poichè in balia dell'ignoto non si può vivere. La religione, abbiamo detto, è essa stessa un momento inattuale; e idealmente riesce alla soppressione d'ogni attività dell'uomo, che in fatto perciò sarebbe soffocato da una pura religione non contemperata dal suo opposto nel dialettismo dello spirito. L'ignoto è il tutto dello scienziato: come concepire dunque la scienza?

Ed ecco una logica della scienza, che si può dire la logica degli espedienti, che, respinto l'ignoto al margine, concepisce la scienza come passaggio dal noto all'ignoto: sicchè l'ignoto attuale è virtualmente noto; e distinta la scienza tra scienza quale è e scienza quale sarà, parziale e totale, si può dire che

la scienza, in quanto parziale, com'è di fatto, sia fronteggiata dall'ignoto, ma nella sua totalità domini infinitamente il reale e possa infatti, mediante il conoscere, mettere l'uomo in grado di signoreggiare l'universo.

Che cosa in verità di più evidente di questa legge del sapere: dal noto all'ignoto? Quello che oggi conosciamo, ieri lo ignoravamo; e oggi ignoriamo quel che conosceremo domani. Nè è possibile che l'ignoto non ancor posseduto si possa raggiungere altrimenti che movendo dal noto, che già si possiede. Ma questa famosa legge: dal noto all'ignoto, ha il difetto solito della logica analitica: divide cioè quello che non si può concepire se non unito; e che diviso diventa inintelligibile, dando luogo a problemi insolubili. Sia A il noto e B l'ignoto. Secondo la logica analitica, A è A e non è B, e B è B e non è A. Così essendo, si pone il problema del passaggio da A a B; ma il problema è insolubile, perchè in quella posizione A è irrelativo a B, e viceversa. Manca ogni relazione. Manca logicamente: cioè non solo manca di fatto, ma non può non mancaré. E se manca la relazione, il passaggio dunque è impossibile. Chi è in A resterà eternamente in A; e se è fuori perciò di B, ne resterà escluso in eterno. Se il noto fosse tutto noto, se non contenesse in sè difficoltà intollerabili e problemi che il pensiero senta il bisogno, come pungolo irresistibile, di risolvere, oh perchè il pensiero passerebbe oltre, e si scomoderebbe? Chi sta bene, non si muove. E chi studia di sapere è, socraticamente, chi sa di non sapere e non è perciò nel noto puro e semplice: anzi piuttosto nell'ignoto. E il perder tempo, appunto perciò, a chi più sa, più spiace.

A e B non sono quei due termini irrelativi e divisi che immagina la logica analitica. Perchè conoscere e non conoscere, e però noto e ignoto, son tutt'uno nel dialettismo del conoscere, in cui si pone infatti il problema dell'ignoto. A e B sono tanto identici e differenti insieme quanto l'Io e il non-Io. E non dal noto si passa all'ignoto, sì dall'ignoto al noto: e il conoscere consiste appunto nel passare, per modo che se, raggiunto il noto, vi s'insiste e persiste, esso stesso non è più noto, ma ignoto. Rotta quell'unità che è la dialet-

tica del conoscere, si ha dunque un ignoto da una parte e dall'altra un noto che diventa *eo ipso* ignoto anch'esso.

Nell'ipotesi analitica astratta, l'ignoto di là dal noto non è altro che l'ignoto fuori del vivo processo del conoscere: l'ignoto che è per definizione fuori del soggetto, e nel quale perciò non è possibile mai che questo trovi uno spiraglio per cui insinuarsi e introdursi.

Con che non si vuol negare già ogni motivo di vero al venerabile detto comune: dal noto all'ignoto. Il quale, esattamente interpetrato, andrebbe con più proprietà formolato: dal noto al noto; poichè certo è conosciuto tanto il *terminus a quo* quanto il *terminus ad quem* entrambi, uniti nella sintesi dell'atto conoscitivo. Ma si potrebbe perciò anche formolare dicendo: dall'ignoto all'ignoto, perchè, se si oppone, nel seno stesso della sintesi, tesi e antitesi, tanto è ignoto il punto di partenza quanto il punto d'arrivo.

L'*ignoramus* della scienza, al pari di quello della metafisica e della religione, è *ignorabimus*: Θεὸς ἄγνωστος.

6. Religione naturale.

È qui opportuno osservare la ragione ideale della segreta connessione storica delle origini della religione naturale, sorta, com'è noto, per opera di Herbert di Cherbury e per ispirazione a lui venuta dal nostro Campanella, col naturalismo del Rinascimento.

L'inconoscibilità dell'ignoto è infatti la radice della religiosità; e la religione naturale è, o meglio vuol essere, la forma ideale o razionale della religione sottratta a tutte le contaminazioni a cui essa soggiace a causa della speculazione teologica, in cui sul contenuto originario della religione si esercita il pensiero degli uomini (cioè, diremmo noi, la filosofia). La religione di natura è la religione pura: quel nucleo primitivo della religiosità, l'anima di tutte le religioni storiche.

In primo luogo, questa estrazione del nucleo originario di tutto un processo storico, per ridurre ad esso tutto il valore di questo, e negare pertanto il valore d'ogni determinazione

storica, è concezione conforme al genio di un'epoca in cui il pensiero, come accade nel Rinascimento, non vede ancora l'importanza della storia, non intende la realtà nel suo sviluppo, quale storicamente si viene attuando, perchè non conosce altra realtà, che la natura. Ed è logico perciò che la religione naturale e il deismo e la religione filosofica perdurino attraverso l'Illuminismo, che passa bensì dalla natura del Rinascimento alla ragione, ma ad una ragione astratta, e perciò naturale, e detta quindi (per es., dal Rousseau) essa stessa natura.

Ma con ciò si spiega il lato negativo del concetto di religione naturale. Il quale ha pure il suo lato positivo, giacchè se non v'è religione che non sia religione storica, e se non è possibile perciò crearne una che faccia astrazione dalla storia, è pur vero che attraverso la storia persiste e vige sempre un immanente principio, il quale costituisce il nocciolo sostanziale della religiosità. Di guisa che potrà dirsi che la verità della religione naturale è nella religione positiva; ma deve anche dirsi che la verità della religione positiva è per converso nella religione naturale, in cui i filosofi del Sei e del Settecento si sforzarono di esprimerne infatti il principio. Ebbene, questo elemento positivo del concetto di religione naturale si spiega anch'esso in quanto si riconduce all'ispirazione fondamentale del pensiero del Rinascimento, che sarà sistematicamente interpetrato dal Dio-natura spinoziano, ma anima la filosofia dei nostri due grandi pensatori prespinoziani: Bruno e Campanella, anch'essi con l'animo riboccante del concetto della divinità della natura. Di una natura tanto più capace di esser agitata dal possente soffio universale di Dio, in quanto non è più la natura dei Presocratici, mero oggetto di contemplazione intellettuale, di fronte alla quale non senta altro bisogno che d'intendere e ridurre sè, spoglio di passioni, alla marmorea freddezza del suo oggetto intelligibile (*intellectus intelligendo fit omnia*): ma una nuova natura, quale poteva esser vagheggiata e sentita con animo commosso da eroico furore dai figli dell'Umanesimo italiano: quasi umanizzata essa stessa, e viva, palpitante della vita

stessa dell'uomo, novello Atteone che si trasforma in una delle sue fiere. Una natura perciò, che è passata attraverso il sentimento profondo dell'umanità proprio del Cristianesimo, e che s'è impregnata di questa vita che l'antico filosofo presocratico aveva sconosciuta, mentre spianava la via all'Idea platonica, all'Intelletto aristotelico, all'Uno plotiniano, in cui ogni moto del cuore umano svanisce e si annulla. Una natura, fuori della quale perciò l'uomo non ha più nulla da desiderare e cercare: e che gli sta innanzi, allettatrice seducente, che l'attrae a sè e lo attira a immedesimarsi con lei, come fiume che torni con le sue acque al mare da cui gli ardori estivi le hanno sottratte. Questa natura, che riempie l'anima con la sua infinita totalità, questa è veramente, e lo dimostra col suo stesso invito all'uomo di sommergersi in essa, una natura divina: ignota, poichè l'uomo, finchè aspiri a lei, non la conosce, e quando giunga a convertirsi in lei non è Atteone, ma la sua fiera: vita che è istinto, senza possesso di sè, senza coscienza, senza pensiero, senza verità, senza elezione. Ignota, e perciò essenzialmente divina. Quella divina natura, per cui nel Rinascimento, e prima e dopo, e in eterno, vibra in un tumulto di sentimento religioso l'anima che, di là dalle particolari apparenze, onde il fiore spicca sul verde del prato, e la rugiada ravviva gli arsi calami, e le stelle splendono sul fondo cupo del cielo, e tutto è vario e diverso di colore e di suono e d'ogni qualità, e prima di tutto di tempo e di spazio, comunichi con quella mole, anzi con quella forza, con quella vita, che è una vita sola, alimentatrice della vita del fiore e del prato, della rugiada e degli steli riarsi ma non del tutto inariditi e morti, e delle stelle roteanti nell'etere sterminato: e quella vita, quell'anima gli par di sentire, di là dalla terra, dalle acque e dai cieli, pulsare in un possente respiro, che l'avvolge e lo stringe dentro di sè, e lo stacca da sè, e gli fa riconoscere quel Tutto, da cui le cure quotidiane lo distraggono e allontanano.

Il concetto della religione naturale, di questo principio ascoso della religiosità eterna dello spirito umano, era ben ragione che si formolasse e attirasse più vivamente l'atten-

zione in un'età in cui i filosofi eran tutti accusati di ateismo, e scrivevano col Campanella l'*Atheismus triumphatus*, o sclamavano sdegnosi con Spinoza: « *Eh, proh dolor! res eo iam pervenit, ut qui aperte fatentur, se Dei ideam non habere, et Deum non nisi per res creatas (quarum causas ignorant) cognoscere, non erubescant philosophos atheismi accusare* »[1].

Il loro ateismo era religione naturale, l'essenza della religione, perchè era naturalismo. Gli *Eroici furori* di Bruno e l'*Ethica* di Spinoza sono tra i libri più profondamente religiosi, più percorsi e scossi dal soffio del divino, che ci siano.

---

[1] *Tract. theol.-pol.*, cap. II.

Capitolo III

ESSERE E PENSARE

1. Tutto pensiero.

Nè ignoto attuale, che fronteggi l'atto del pensiero, nè catena di concetti, in cui si spieghi, fuori del nostro campo di coscíenza, una cognizione virtuale non per anco acquisita. Il pensiero che pensa chiude in sè un orizzonte infinito, e vi spazia sicuro con fede che non falla nella propria verità non adombrata da sospetto di sorta; poichè esso è un punto solo, un punto senza spazio, da cui s'irradia tutto ciò che senso o intelletto, esperienza sistematica e storica, o esperienza frammentaria ed astratta (cognizione o immaginazione) possa proiettare innanzi a sè per rappresentarsi l'infinito mondo delle cose che sono o possono immaginarsi. Non mondo, esso stesso, ma creazione del mondo: un mondo che non è, non è un fatto, ma si fa. La realtà stessa, ma non raffigurata in quel suo astratto aspetto in cui pare già foggiata con una certa natura, e raffreddata, e fissa in tutte le sue forme particolari o nel complesso di queste forme; ma la realtà attuale, liquida, per dir così, e calda nel processo vivo della sua autoformazione. Non spettacolo, che sia in qualunque modo rappresentabile esso stesso innanzi al pensiero, che ne ha coscienza, in quanto autocoscienza, ma dramma di cui il pensiero non è il protagonista, ma il monagonista. Su questa rocca l'uomo davvero può vivere con l'animo sgombro dal dubbio e dal timore, e godere dello stesso dolore, che è essenziale alla gioia del suo vivere.

2. La obbiezione realistica.

Pure, per quanta industria si sia usata in tutte le pagine precedenti a rimuovere ogni equivoco e rintuzzare le difficoltà risorgenti da parte del pensiero volgare e delle stesse filosofie che non si sono ancora rese del tutto indipendenti dal pregiudizio di quel pensiero, si può tuttavia sospettare che contro questa conclusione ineluttabile della dottrina fin qui esposta non pochi animi ricalcitreranno, e ritorneranno a ribattere che, gira e gira, questo tutto che qui si chiude nel pensiero, non è infine altro che pensiero: il tutto sì, ma pensato, veduto dal punto di vista assolutamente subbiettivo della dottrina; e ne resta fuori perciò l'altro tutto, il tutto dell'essere e non più del pensiero: il tutto vero, l'unico che si possa dir propriamente tale, poichè lo stesso pensiero, col suo tutto, deve pur essere (o divenire, se tutto l'essere si vuol dire che non sia, ma divenga).

E quantunque crediamo che la confutazione di questo dualismo di essere e pensare sia in tutta questa Logica, non stimiamo affatto superfluo, poichè abbiamo sempre parlato di pensiero, e di verità o realtà del pensiero, come si conveniva a uno studio logico, fermarci qui a proposito di questa risorgente obbiezione, per dare qualche dilucidazione del nostro radicale assunto, in guisa che ne resti chiarita la reale portata, e ne derivi qualche maggiore agevolezza all'intelligenza dell'idealismo.

3. Il concetto del realismo.

Il realismo, che è lo schema logico di questa trepidante tenerezza per l'essere di là dal pensiero, nel suo dibattersi tra le morse della critica idealistica, si trasmuta in diverse forme, si assottiglia e contorce in varie guise per cercare di sfuggire alla stretta e salvarsi; e i suoi stessi avversari non si rifiutano di consentire che una differenza tra realismo e realismo ci sia; e che altro sia il realismo ingenuo, che prende per oggettive anche le qualità secondarie; altro il realismo em-

pirico scientifico, che si contenta delle sole primarie; altro il realismo critico, che ammette una realtà affatto diversa dal fenomeno ma inconoscibile; altro il realismo metafisico, che dal contenuto dell'esperienza sensibile, mediata o immediata, salta dentro una realtà trascendente, che pur presume di conoscere mediante non so che intuito intellettuale. Forme, certo, storicamente differenti, attraverso le quali la primitiva, perpetua, invitta credenza realistica è venuta facendo tutte le possibili prove di resistenza contro gli attacchi dell'idealismo; ma che, in verità, non si possono in definitiva considerare distinte per differenze veramente considerevoli senza fingere inutilmente di non sapere fin da principio contro qual muro andrà ad urtare ed infrangersi il realismo, quand'esso abbia abbandonato tutte le sue pretese più ingenue.

Le due forme principali del realismo sono quelle del realismo empirico e del realismo metafisico: le quali appunto sono diverse non in quanto posizioni realistiche, ma in quanto diverse sono le due teorie della conoscenza, in cui lo stesso realismo si ripresenta. Poichè una volta il conoscere è esperienza; un'altra volta è pensiero puro: ma in entrambi i casi il realismo permane in quanto si distingue ed oppone l'essere al pensare, e si irrigidisce questa opposizione in modo che l'essere non sia pensare, e il pensare non sia essere. E infatti così l'empirismo come la metafisica, pur movendo da opposti principii di conoscenza e postulando forme diverse dell'essere, coincidono non solo nel problema, bensì anche nella soluzione.

Il problema è: posta quella opposizione tra pensare ed essere, come il conoscere che è rapporto tra essere e pensare? La soluzione in ambo i casi, come vide nettamente il Kant, è la medesima: l'intuito, per cui l'empirismo presume di fondare il rapporto conoscitivo tra pensare ed essere sensibile, e la metafisica il rapporto tra pensare ed essere intelligibile.

Soluzione unica, escogitata la prima volta da Platone, che primo irrigidì con coscienza critica della difficoltà a cui si andava incontro con l'ipotesi realistica, apparsagli

necessaria per garentire l'oggettività, ossia il valore della scienza; soluzione, che è infatti l'unica possibile. Poichè, posto l'essere esterno al pensiero, non essendo possibile rinunziare al rapporto tra i due termini, senza di che il pensiero non penserebbe mai niente, l'unico rapporto che si possa pensare deve obbedire a queste condizioni: 1° di non introdurre nulla del pensiero nell'essere; 2° di non introdurre nulla dell'essere nel pensiero; le due condizioni che paiono proprie della visione esterna, per analogia con la quale Platone escogitò miticamente la sua teoria dell'intuizione; poichè nè le cose entrano negli occhi, nè gli occhi si possono mescolare con le cose che vedono. L'intuito, cioè, a differenza d'ogni altra cognizione che importa un'operazione del soggetto, il quale perciò coopera alla formazione dell'oggetto del suo conoscere; non è azione del soggetto: è una sua ricettività o passività, come quella dello specchio, in cui si riflettono le forme e i colori degli oggetti. Il pensiero vede, per così dire, perchè ha gli occhi, non perchè guardi. Esso, come pensiero, ha questa sua originaria natura, di vedere. Non vedrebbe niente, se l'oggetto non gli si presentasse; e non vedendo niente, sarebbe sempre quello. Pensiero vedendo, pensiero senza vedere: natura immutabile, a cui l'intuito non aggiunge nè toglie: marmo liscio, su cui l'acqua scorre e non ne resta goccia. Di rincontro, l'essere ha bensì natura di esser veduto; e perciò il pensiero lo vede; ma il fatto dell'esser veduto non aggiunge nè toglie alla sua visibilità. Essere veduto, essere non veduto è sempre lo stesso essere, a cui è indifferente l'incontro di sè col pensare.

4. L'interesse del realismo.

In questo suo concetto fondamentale il realismo non passa senza fermarsi, com'egli crede. Voglio dire che questo preteso principio del conoscere, onde il processo del conoscere sarebbe soltanto iniziato e reso possibile, non è soltanto il principio, ma altresì il fine, potendosi concepire soltanto un mezzo che se ne dilunghi per farvi ritorno.

Qual è infatti l'interesse dell'intuizionismo? Non di garentire il valore, l'oggettività, d'una conoscenza originaria, poi subito superata e soppressa dall'ulteriore sviluppo del conoscere. Che sarebbe già una stridente contraddizione della filosofia con se stessa; la quale, come riflessione e pensiero maturo, non può presumersi forma originaria, immediata, iniziale del conoscere; e svaluterebbe se stessa nell'atto di dimostrare il valore della cognizione intuitiva. E insomma con una mano distruggerebbe quel che edificherebbe con l'altra, non potendosi attribuir valore a una dimostrazione di una filosofia senza valore. Il valore che si vuol garentire, è piuttosto quello della filosofia, del pensiero che vuol rendersi conto di sè; e la teoria dell'intuito si escogita appunto a garenzia della cognizione riflessa, che deve mantenere in sè intatta e incontaminata la oggettività di quella originaria. Così Platone escogita, oltre l'intuito, l'anamnèsi per non dedurre la cognizione filosofica dalle opinioni, cui dà luogo l'esperienza vaga; e ogni intuizionista, empirico o metafisico, s'argomenta di dimostrare che, in fondo, la cognizione logicamente valida è una cognizione che si riduce a quella originaria e intuitiva.

L'interesse del realista è questo: assicurare al pensiero, al pensiero più maturo, quale vuol esser quello del filosofo, la verità, che consiste nell'adeguarsi fedelissimamente del pensare all'essere, e che sarebbe senza speranza compromessa se il rapporto fondamentale tra pensare ed essere non presupponesse quella rigida opposizione, per cui l'essere è essere, e non è pensiero.

5. L'errore del realismo.

Non tocca a noi dimostrare in quale rete di difficoltà si avvolga chi s'impegna a dimostrare l'equivalenza della cognizione riflessa a quella intuitiva. Qui possiamo anche ammettere che, come l'intuizionista tiene per fermo, tutte queste difficoltà siano superabili; e che qualcuno effettivamente le abbia vinte; e che perciò tutta la questione si riduca a ve-

dere se sia pensiero un pensiero equivalente a un intuito inteso come si vuole intendere: rapporto immediato tra essere e pensare, che non impegni nè essere nè pensare.

Un pensiero intanto fondato sull'intuito è un rapporto tra essere e pensare. Ora un pensiero così non è nè pensiero, nè rapporto: nè pensiero che possa pensare, nè rapporto che possa esser pensato.

In primo luogo, non è rapporto. Giacchè qualunque rapporto, immediato che sia, non è pensabile come rapporto tra due termini così atomisticamente contrapposti come l'essere e il pensare nell'intuizionismo dei realisti: due termini cioè, ciascuno dei quali va inteso come pura e semplice posizione di sè senza essere nè anche negazione dell'altro: negazione, che importerebbe già una relazione essenziale, e però originaria, e però antecedente a quel rapporto accidentale e secondario in cui si vuol far consistere l'intuito. La posizione senza negazione, l'assoluta irrelatività, così dell'essere come del pensiero, è pensabile come unità: cioè l'essere irrelativo, non avendo di contro a sè nulla che esso neghi per affermar se stesso, è l'essere che è tutto; e così il pensiero irrelativo è l'autoconcetto che afferma sè e non nega nulla fuori di sè, perchè esso è già il tutto: e quindi uno. Ma affinchè sorga quando che sia e comunque quel rapporto, sia pure accidentale, senza di cui noi non ci proporremmo il problema della verità del pensiero, occorre che nè il pensiero, nè l'essere sia tutto: occorre pensare il mondo come una dualità. Se non che una dualità di irrelativi è una relazione estrinseca ai due termini: la quale suppone che ci sia il pensiero oltre i due termini; e che i termini vengano dal pensiero sottratti alla loro irrelazione, e messi in rapporto mediante quella relazione di esclusione reciproca, che essi per sè non avrebbero. Ora, se così fosse, il pensare non avrebbe più fuori di sè l'essere, secondo l'ipotesi realistica; anzi l'avrebbe dentro, come vuole la dottrina dell'autoconcetto, termine dell'opposizione tra sè e sè, tra sè e altro, in cui essa si pone per autosintesi. Sicchè, in conclusione, il rapporto postulato dal realismo come intuito tra i due termini che

siano assolutamente irrelativi, è assurdo. E si può credere pensabile solo perchè di soppiatto s'introduce quella relazione, ossia quel pensiero, che s'è creduto di escludere dalla dualità primitiva, che dovrebbe essere il fondamento dell'intuito. Il pensiero equivalente all'intuito non è quel rapporto che si crede.

Ma tanto meno può essere pensiero. Perchè questo pensiero che s'identifica con l'intuito, ciò può fare in quanto si spoglia di quell'attività oggettiva con cui esso se ne è distinto, e ritorna a quella ingenuità divina dello spirito primitivo tutto occhi per vedere: anima aperta alle rivelazioni, agli splendori del vero, non ancora obnubilata dalle passioni, dalle affezioni del mondo sensibile, dalla folla delle cognizioni particolari, onde si riempie l'anima dell'uomo agitato dal tumulto della vita pratica e non ancora in grado di quella liberazione in cui la filosofia consiste. Il pensiero del sapiente si disindividua perciò e dissoggettiva, s'affisa tutto, trasumanando, nell'essere; vi si oblia, e vi attinge la verità, che non è mia, nè tua, ma universale. Cioè, il pensiero, fondato sull'intuito ed equivalente all'intuito, deve al pari dell'intuito essere pensiero meramente ricettivo, in cui il soggetto vede senza guardare: vede, perchè questa è la sua natura e non il suo atto. Donde la teoria delle idee innate, per cui la cognizione essenzialmente è natura dell'anima; e a cui fa preciso riscontro la teoria della sensazione come funzione naturale dell'anima; o quella del dato, come nucleo dell'oggetto che il soggetto si trova naturalmente dentro, senza poterlo considerare un prodotto della sua propria attività. In fine il pensiero, prima d'intuire e dopo, e così prima e dopo della conoscenza riflessa, è quello che è: nè più nè meno. Non muta, non si sviluppa, non acquista, non conquista un modo di essere che abbia un valore: come un vaso, vuoto o pieno, d'acqua o di vino, di vino cattivo o buono, non perde nè guadagna: è sempre lo stesso vaso.

Ma un pensiero che posseduto non sia un valore nostro, non ci faccia essere quello che non saremmo senza di esso, che non sia perciò apprezzabile e desiderabile, non è un

pensiero: quel pensiero che il filosofo cerca, e vuole, attribuendogli un pregio. La cognizione acquisita per intuito non è acquisita: è in noi, non è noi: come l'abito che indossiamo, è sulle nostre spalle, ma non s'incorpora nella nostra persona. È qualche cosa, non è pensiero. Il pensiero del realista è essere, non pensiero. Spogliatosi di tutto il suo valore per cercar questo valore fuori di sè dove gli pare d'intravvederlo, lo smarrisce e non lo può più ritrovare. E corre la stessa sorte del cane della favola, che lascia cadere nell'acqua la carne che ha tra i denti, e non può certo addentare quel pezzo più grosso che vedeva riflesso.

Questo infatti l'errore del realista: opporre così rigidamente l'essere al pensare, che lo stesso pensare si converte nel suo opposto, e si annulla come pensare. Egli infatti, opponendo l'essere al pensare e non concependo perciò nulla che sia o non sia opposto al pensare, si caccia tra le corna di questo dilemma, che non è poco incomodo: o l'essere è opposto al pensare (affinchè il pensiero lo pensi), e allora il pensare è essere; e l'essere non ha chi lo pensi; — o il pensiero pensa l'essere; e allora non è soltanto l'essere, ma anche il pensare, e oltre quell'essere che è di contro al pensare, ce n'è uno che lo contiene, e non è più di contro al pensare. Sicchè o andare incontro risolutamente all'essere puro del realismo, e buttarvisi a capofitto; ovvero rinunziare al realismo e salvarsi nell'idealismo; il quale, quando parla di pensiero, parla appunto di un essere inteso in modo che in sè contenga la dualità di essere-pensare, a cui il realista si ferma.

Il realista che tenga al suo realismo come alla sola possibile ancora di salvezza, s'afferra al primo corno; e suo malgrado dovrà perciò convenire che il pensiero che abbia l'essere di contro a sè, non può non fare il salto di Parmenide, e dire d'essere la stessa cosa (ταὐτὸν) con l'essere: e che perciò non ci sia la dualità di essere e pensiero, ma l'essere solo, chiuso e ferrato nella sua impensabile esteriorità assoluta: così come l'uomo che fissa un oggetto luminoso, e non se ne distrae più, cade in catalessi, e diventa esso stesso un oggetto.

Questo, dunque, l'errore: opporre così astrattamente l'essere al pensare, che l'essere assorba il pensare, e non si possa più pensare. Uscir di casa, perder la chiave e non poter più rientrare. Questo il ridicolo del realismo.

6. Realismo e logo astratto.

Tale posizione certamente è già superata nella logica dell'astratto. Il quale è bensì ancora essere; ma essere sottratto a quella immediatezza, in cui si cristallizza il puro essere del realista. Essere, che è già mediato in se stesso; pensiero, che infatti si può pensare. Il logo astratto, bensì, quantunque pensiero, ricade nel realismo appena si sciolga dal nesso ond'è avvinto al concreto, e si libra così miticamente, come avviene nel platonismo, fuori del pensare. Un pensiero che non sia pensare, anzi il pensare, torna ad essere *res*, essere, e riapparisce fatalmente il ταὐτὸν di Parmenide; come riapparisce infatti non solo in Platone, e Aristotele, e Plotino, ma nella Patristica, e in Cartesio, e Spinoza, e Leibniz, e fino nello stesso Kant: anzi perfino in Hegel, nel suo logo. Il pensiero sottratto all'essere, a quella immediatezza che è asfissia del pensiero che pensi davvero, bisogna che sia pensare, o atto del pensiero. E pensare può essere ad un patto: che sia il nostro: che sia cioè quell'unico pensare che noi conosciamo come veramente tale, poichè ogni altro pensare è pensiero appartenente a quel mondo dell'essere che realisticamente possiamo contrapporre al pensare: che infatti noi possiamo alla nostra volta pensare, e possiamo non pensare, poichè ci sfugge e non ne sappiamo nulla. Il pensare altrui, si dice, è trascendente rispetto al nostro pensare. Appunto, ma perciò non è pensare, sì un particolare dell'essère, che come tale trascende *toto caelo* il pensare, e si può ammettere soltanto finchè non si sia riflettuto abbastanza sul significato di tale trascendenza.

Pensare è anche, senz'alcun dubbio, il pensare altrui per chi rimanga sul terreno del pensiero volgare, finchè cioè non sia sorto il problema dell'essere e del suo rapporto col pen-

sare; e non si sia perciò ricercato l'uscio per cui si possa entrare nella verità assoluta, propria della filosofia. La quale, proponendosi quel problema, non oppone l'essere a un qualunque pensiero, che, data quella opposizione, non sa se ci sia; ma lo oppone a sè, in quanto essa è pensiero, ma pensiero che è Io. Quando Cartesio infatti dice: *cogito*, non può dire, al pari di Spinoza, che non vuol neppure accettare il problema cartesiano: *homo cogitat*. La certezza è lì, nel soggetto pensante, che per risolvere il problema d'ogni superiore certezza deve superare la barriera della soggettività. Superarla, come si sforza di fare Cartesio stesso; o convincersi che non franca la spesa, poichè, a ben riflettere, tutto ciò che si credeva di dover cercare di là, è di qua, considerato che quell'Io che pensa non è quell'Io particolare che pareva, ma l'Io da cui questo e ogni altro Io particolare dipende. Sicchè, su questo nuovo terreno, di un solo pensare si può parlare; del mio, con cui mi provo a pensare tutto l'essere (compreso l'altrui pensiero e lo stesso pensiero di Dio). Di altro pensare si parlerà sì e no. No, se questo mio pensare dovesse così realisticamente sequestrarsi dall'essere da rendere inconoscibile ogni realtà da esso diversa e da rendere per questa via assurdo il mio stesso pensare. Sì, se si abbandona il realismo, e il mio pensare s'intende come quell'essere che contiene pensare ed essere: e cioè quel pensiero universale che è radice d'ogni pensiero particolare e d'ogni essere parimenti particolare. E però delle due l'una: o nulla è pensabile, o tutto è pensabile nel pensare che è il mio pensare. Mio, per altro, in tal modo da potere risolvere in sè ogni pensare, come ogni essere.

Altri pensano oltre di me. Certo, questa è una verità che io posso pensare finchè mi rappresento un mondo empirico, qual è quello del pensiero volgare. Quando invece dall'empirico mi sollevo al mondo trascendentale, che è quello in cui l'empirico ha il suo significato e la sua assoluta intelligibilità, gli altri son tutt'uno con me, e pensiamo insieme nell'autocoscienza, che è una. È, beninteso, com'è l'autocoscienza: facendosi, cioè essendo e non essendo mai: eterna soluzione,

eterno problema. Sicchè, via! l'unità di quella autocoscienza che è la mia non è poi quella fatua pretesa che attribuiscono all'idealismo i suoi fatui critici: i quali farebbero bene a cercar di pensare un po' più filosoficamente, come pensavano gli scolastici che all'espressione di ogni essere assunto concettualmente non tralasciavano di aggiungere, quasi *cave canem*, l'avvertenza: *quatenus*. Perchè niente infatti si può pensare se non secondo un concetto, ma niente può operare e valere secondo il suo concetto se non in quanto attua il concetto stesso. L'autocoscienza, l'Io di cui si parla nell'idealismo non è un qualunque io, tagliato alla grossa e buttato dentro a una pelle umana: è l'Io in quanto (*quatenus*) Io: l'Io che si fa, in quanto si fa. Sicchè la verità di ciò che si attribuisce all'Io non va verificata nel mondo qual è, e sta lì, oggetto dell'esperienza: ma nel mondo quale speculativamente si vede e quasi si sorprende nel suo divenire. In cui soltanto chi manchi del più elementare, non dico concetto, ma senso della spiritualità del mondo, o della libertà, che è come dire della creatività dello spirito, può adombrarsi a sentir dire che tutto è pensiero, in quanto il pensiero è il pensare, il m i o p e n s a r e.

7. Metafisica e critica.

La teoria dell'autoconcetto è pertanto la più perentoria critica della metafisica: di quel sapere metafisico che insieme con l'empirismo forma quel *par nobile fratrum*, Abele e Caino: il secondo nemico mortale del primo, e pur figlio dello stesso padre. E il padre comune è il realismo, il quale impone ad entrambi il concetto di una realtà immediata, puro essere, senza pensiero.

E nell'empirismo rientrano così il corrente fenomenismo contemporaneo, che, intesa press'a poco l'idealità dell'essere e rifiutato l'ontismo ingenuo del realismo grezzo, t'inventa un fenomeno, che è esso stesso essere, con la sua obbiettività statica di fronte al pensare; come quel fenomenismo che è pure il criticismo. Questo batte in breccia la metafisica col

concetto della sintesi a priori, la quale, Giano bifronte, con una faccia guarda alla metafisica materialistica e afferma l'insufficienza del dato sensibile senza l'apriori; e con l'altra alla metafisica della pura ragione, affermando la vuotaggine dell'idea senza esperienza. Ma quando si prova a costruire questa sintesi e a dimostrarne quindi il valore per non cadere nell'idealismo subbiettivo, non crede di poterla altrimenti fondare che presupponendo alla sensazione, materia della sintesi, una realtà di sè, donde la sensazione sarebbe data al soggetto. E riafferma perciò nel noumeno quella realtà immediata, a cui la metafisica aveva sempre mirato; e che se, pel criticismo, rimane soltanto un desiderio dal punto di vista teoretico, diventerà una realtà da necessariamente postulare quando la critica vorrà rendersi conto della legge morale, che la coscienza le attesta. Di guisa che, infine, la realtà dello stesso criticismo è quella dell'empirismo, ancorchè si sia perduta l'innocente illusione di afferrarla mercè quella sensazione onde s'intesse l'esperienza. E risorge nel criticismo quella realtà immediata metafisica, del cui desiderio si alimenta non solo Abele, ma anche Caino.

La teoria dell'autosintesi consente bensì veramente di dire: — Non più metafisica! — Essa è veramente quella critica, dai colpi della quale si può ritenere che la ragion pura non sia più per rialzarsi. La ragione dico, che presume di costruire fuori dell'esperienza un mondo diverso da quello in cui l'esperienza ci fa vivere.

Ma la metafisica di cui l'autosintesi è la negazione, non è se non la metafisica dell'astratto essere. Poichè la dottrina dell'autosintesi non si confonde con l'empirismo; anzi è la risoluzione definitiva del mondo empirico nel pensare, che abbiamo ora detto esperienza: l'atto autosintetico dell'Io, che, non avendo più l'essere fuori di sè, è esso l'essere mentre è pensiero. E la filosofia perciò, come scienza di questo atto, è logica, ma essendo metafisica. La nuova metafisica è metafisica critica; e logica come teoria della conoscenza.

8. Pensare e conoscere.

Nella nuova critica cade la distinzione a cui l'antica si arrestò, di pensare e conoscere: pensare che può pensare anche l'inconoscibile, e conoscere che si limita all'esperienza possibile. Il nostro pensare, il pensare che non è più della sintesi, ma dell'autosintesi, è conoscere.

Il pensare che non era conoscere, era il pensare subbiettivo, che aveva bisogno d'un contenuto esterno, fondato perciò nell'intuizione realistica del mondo. Un pensare, che si dia da sè il contenuto, e la cui legge fondamentale sia l'autosintesi come pure autoanalisi, non può essere mai in difetto del suo contenuto, quasi tenaglia aperta che non stringa nulla.

Non già che dentro allo stesso pensare non sia possibile una distinzione analoga a quella che la critica kantiana fa ancora, come il pensiero volgare, tra conoscere e pensare. Ma è appunto una distinzione interna allo stesso pensare, per cui può dirsi che il sogno che ci fa pensare, non ci fa nulla conoscere; e che dentro alla stessa veglia molti si affaticano pensando nella ricerca della verità che non hanno la ventura di conoscere, e che non giungono a scoprire. Dove la distinzione riceve un significato dal paragone di un pensiero con un altro pensiero: e propriamente del pensiero attuale col pensiero inattuale che è sempre un frammento del primo, come parte di quel sistema in cui il pensiero attuale si attua. Così, se non ci svegliassimo, il sogno non sarebbe sogno, e quel pensare sarebbe, com'è nella sua attualità, conoscere; e se il pensiero della stessa veglia non fosse svolgimento e un crescere continuo su se stesso, per cui ogni pensiero s'assolve in un pensiero superiore, quel pensare che non è conoscenza della verità non ci sarebbe mai; perchè l'ignoranza inconsapevole sarebbe una conoscenza pari al sogno; e l'ignoranza consapevole e disperata sarebbe per lo meno, nella sua attualità, la dotta ignoranza, che è conoscere.

Il pensare è il conoscere asistematico; il conoscere è il pensare sistematico. Ma l'atto del pensiero è sempre sistematico: soltanto, pel suo dialettismo, è un sistema che nega se stesso per affermarsi; e il sistema che si nega, nella sua inattualità, è pensare che non è conoscere.

9. Ragion sufficiente.

Infine risorge qui la questione, già toccata nella Parte seconda di questo *Sistema*, del principio di ragion sufficiente. Il quale si escluse dalla logica dell'astratto, poichè esso mira a render ragione di un passaggio dall'essenza all'esistenza, che è affatto estraneo al logo astratto: sia che il concetto astratto s'intenda come escludente o come includente l'esistenza; non potendo il pensiero, che comunque fissi il concetto, non restar chiuso dentro di esso come infinito sistema, oltre il quale nulla sia pensabile. Risoluta ora l'opposizione di essere e pensiero, e ridotta quindi ogni esistenza all'attualità del pensare, la questione del passaggio dal pensare all'essere, o dall'idea al fatto, che dovrebbe rendersi intelligibile col principio di ragione, è risoluta per un altro verso in quanto è soppressa. Dal pensiero astratto non si passa all'esistere, perchè il pensiero astratto è un circolo chiuso, dal quale non c'è logicamente via d'uscita. Dal pensiero concreto non si passa nemmeno, perchè fuori del pensiero concreto non c'è nulla a cui si possa passare o desiderar di passare.

La realizzazione della realtà non presuppone il pensiero, perchè la realtà consiste appunto nel pensiero, e non ci sono idee, che siano idee concrete (cioè autoconcetto), le quali possano perciò esser candidate a quel migliore dei mondi possibili, che per Leibniz solo è reale. Del mondo, del vero mondo non c'è un progetto, un piano, un disegno. Nel mondo, che è il vero mondo, non ci sono programmi da recare in atto: come non ce n'è in pedagogia, nè in politica, quando la scuola e la politica si concepiscano profondamente, nella loro verità, o come si dice in politica, realisticamente.

Anche qui di un passaggio si può ben parlare, come s'è detto per quello dal pensare all'essere, che è con questo connesso: di un passaggio dall'idea all'atto, non in quanto l'idea preceda attualmente l'atto, che è eterno e non può perciò esser preceduto da nulla; ma in quanto l'atto è divenire, e non è mai consumato: e ogni atto si pone come realizzazione di un'idea. La quale non ci sarebbe dunque senza l'atto, che la pone nella sua inattualità col suo stesso porsi autosintetico in quanto pure autoanalitico. E l'idea inattuale è lo stesso pensare che l'atto, in quanto conoscere, nega dentro di se stesso, per essere attuale conoscere.

In questo senso è vero che ci sono pensieri che sono posti in esecuzione: pensieri astratti, la cui astrattezza o inattualità apparisce in quanto sopravviene il pensiero, che è lo stesso pensiero di prima, ma più concreto, più attuale, più nostro, più pensiero. Poichè, si badi, il pensiero non è, poniamo, di Camillo di Cavour che concepisce, egli, genio individuale del realismo politico, in conflitto con l'utopismo o l'astratto idealismo dei rivoluzionari, il futuro regno d'Italia, e lavora quindi a far convergere la realtà attuale al raggiungimento del suo scopo. L'individuo empirico nella sua particolarità non fa nulla. Il pensiero del genio è il pensiero non pure del suo popolo, ma del suo e degli altri, e del mondo, del Tutto: un pensiero perciò, che passa da sè a sè nella crisi del Tutto che si concentra nell'autoconcetto in quanto si può dire che preconcepisca un disegno e lo attui. E così il genio; e così ogni povero mortale, per quel tanto che egli pure riesce a fare di suo nel mondo.

Capitolo IV

IL SAPERE

1. Conoscere e sapere.

Se pensare è parola certamente modesta, sapere è parola superba. Eppure, escluso l'ignoto come inattuale, superato già il mito dell'apodissi raffigurante una serie virtuale di concetti non posseduti, immedesimato il pensare col conoscere, la conclusione par questa: che chi pensa sa, e che il pensiero è sapere: non *cognoscere*, ma *nosse*. Il conoscere infatti si può distinguere dal sapere nell'ipotesi che ci sia il noto e l'ignoto, entrambi attuali, di guisa che oltre la sfera luminosa del già conosciuto resti la tenebre ancora da illuminare. Chi conosce sa e non sa, è ignorante e sapiente in una: chi sa possiede l'oggetto, e non gli cale più d'altro, rispetto almeno all'oggetto che sa. La conoscenza importa una relazione tra due termini, soggetto e oggetto: una relazione, che non è già posta, ma si pone, e per cui l'opposizione dei due termini si risolve. La scienza ha risoluto questa opposizione, e l'oggetto è diventato interno al soggetto: il quale infatti cessa dal ricercare, osservare, sperimentare e insomma proseguire il processo per cui si perviene al sapere via via che si viene sviluppando la conoscenza. Si conosce per sapere; e finchè non si sappia, si studia e s'indaga per venire in possesso del sapere. Ma, ottenuto il sapere, il mezzo che s'adoperava a questo fine diventa inutile. E se oltre il noto, per chi conosca, non si dà ignoto, parrebbe che la conoscenza si dovesse risolvere nella scienza: in questo stupendo dono degli dei, ai quali infatti soltanto può competere un attributo che assolva dal pensare che è pur lavorare, sforzarsi, tendere, attendere e pensare.

2. Il mito platonico del sapere.

Un sapere così inteso, quale risultato del processo conoscitivo, è l'ideale del pensiero teorizzato la prima volta da Platone, a cui si deve propriamente la distinzione tra σοφία e φιλοσοφία: l'una mèta e l'altra via: quella propria degli dei, ossia del mondo ideale, questa dei mortali, partecipi del destino universale della natura di non esser mai perfettamente, di non adeguarsi in tutto alle idee, che sono il puro essere, e di muovere sempre dal non-essere all'essere. Agli uomini perciò la filosofia, e agli dei il sapere, poichè quelli sono in cammino verso il mondo che è la dimora eterna di questi.

Il sapere dunque così determinato, quando comincia a concepirsi, non è la determinazione di un fatto o di una funzione reale dello spirito umano, bensì un ideale vagheggiato come fine a cui lo spirito aspiri senza poterlo mai raggiungere. Ma un ideale così inteso si avvolge in una curiosa contraddizione: esso cioè, per essere quell'ideale che sembra, non deve poter essere attuato mai: giacchè, se fosse attuato, l'uomo, diventato dio, non potrebbe più vivere la vita della natura in cui l'essere è commisto col non-essere. E perciò Platone lo colloca all'estremo limite della vita, oltre la morte, alla quale il filosofo aspira misticamente come a liberazione dai limiti in cui l'anima è costretta nella vita materiale, dove la materia è non-essere e difetto. D'altra parte, questo ideale, che per definizione deve esser respinta al margine della filosofia, eccolo per necessità in atto nello stesso filosofo. Per necessità, in quanto si distingue cognizione originaria e cognizione derivata e avventizia: l'una intuitiva, l'altra occasionata e comunque suscitata dalle sensazioni, onde l'uomo è affetto in questa vita in mezzo alla natura; e mediante questa distinzione si nega bensì il possesso delle idee, il sapere che è sofia, alla cognizione avventizia, ma non a quella cognizione originaria che è essenziale alla stessa costituzione dell'anima. La quale non potrebbe acquistare mai nessuna delle nozioni avventizie, se non

avesse la corrispondente nozione originaria connaturata al suo proprio essere, e insieme con essa tutte le altre, dato il nesso dialettico onde sono connesse in un solo nodo indissolubile tutte le idee. Di modo che quell'ideale che pur dovrebbe essere così remoto dallo spirito umano, per poter essere così remoto, dev'essergli prossimo, anzi intimo e presente e aderente, anzi connaturato.

La ragione di questa contraddizione, che è una delle più gravi che travagliano il platonismo e ogni filosofia intuizionistica, perchè realistica, è nella immediatezza dell' ideale del sapere come risultato del processo conoscitivo: immediatezza, per cui quello che si pone alla fine, si trova subito al principio. Immediato è quell' ideale appunto perchè inteso come risultato, in cui perciò sia esaurito e quindi venuto meno il processo. Gli dei oziano: Epicuro ha ragione. Ora un ideale così concepito, non essendo esso stesso processo, anzi la negazione del processo, non sarebbe alla fine se non fosse al principio: poichè lungo il processo non si può avere altro che il principio (cognizione senza necessità e senza universalità, dalla quale non potrà mai derivare una cognizione necessaria ed universale).

Allora nasce la necessità, in cui fino a Leibniz si dibatte il razionalismo apriorista, di distinguere l'ideale dall'anticipazione di esso: l'ideale che è alla fine, dall'ideale che è al principio: la divinità tutta spiegata, da quella divinità contratta, come direbbe il Cusano, la quale è immanente nello spirito umano. Distinzione, che pur nella sua forma più elaborata, — quella virtualità e attualità, che fu escogitata dal Leibniz, — è assurda, perchè fondata su quella metafisica del principio di ragion sufficiente, di cui abbiamo visto il valore. E già il sapere virtuale dovrebbe uscir da sè come semplice virtualità, per passare all'atto; e come virtuale, sarebbe quindi differente dal sapere attuale; e in quanto differente, incapace da solo di render ragione dell'attualità di quel sapere attuale che si tratta di spiegare: anche la virtualità leibniziana, come la potenza scolastica, essendo qualche cosa di attuale, come attualità del virtuale; e quindi

un modo di essere diverso da quello, a cui si vuol pervenire, e che è l'ideale della cognizione. Laddove, se la cognizione virtuale deve avere un valore, questo dev'essere quello stesso dell'attuale.

Questo ideale, così contradditorio perchè immediato, ha il carattere sopra illustrato [1] del mito: è una materializzazione dello spirito, a cui il sapere s'appartiene, ma nella forma congrua alla sua libertà. La quale non consente nello spirito nulla d'immediato, nè consente alcuna forma di spirito mai, la quale sia da concepire quasi realtà immediata a mo' di quella materiale. Cotesto ideale infatti si riduce a concepire lo spirito come immediato sapere: ossia fin dall'origine in possesso di tutto ciò, che per mezzo d'ogni conoscere successivo potrà sapere. Quindi immediato il soggetto, immediato l'oggetto, immediato il loro rapporto: negato il rapporto come dialettismo, e immedesimati l'Io e il non-Io nella loro astratta opposizione. Lo spirito abbassato a natura.

3. Persistenza di questo mito.

La filosofia del senso comune colpisce della sua satira questo ideale superbo del sapere chiamando saputo chi crede di sapere, quasi egli si convertisse nell'oggetto inanime del suo sapere. Giacchè chi vagheggia cotesto platonico ideale del sapere, per quanto protesti di semplicemente filosofare, lasciando agli dei la perfetta sapienza, nel fondo dell'anima cova la segreta ambizione di partecipare a quella natura divina, che comincia dal contrapporre alla propria: infine, tra filosofare e sapere non farà più che questa differenza, che il filosofo sa poco e Dio sapiente sa tutto. E poichè, fatto della filosofia un sapere particolare, la filosofia è una scienza come tutte le altre, ogni scienziato, al pari del filosofo, sa come Dio: poco, ma quel poco, definitivamente, con un sapere che non ha più nulla da conoscere. Si ricordi Galileo, e la sua distinzione tra l'intendere *intensive* e l'intendere

---

[1] Vedi sopra parte IV, cap. I, § 1.

extensive, che gli consente di pareggiare la cognizione del geometra a quella di Dio qualitativamente considerata, e tutta raffigurata secondo l'ideale platonico del sapere immediato, risultato o principio, non processo. Di guisa che la pretesa umiltà del filosofare si converte in fatto nell'orgoglio di un sapere umano, che giorno per giorno, anzi istante per istante, fa l'uomo partecipe della beatitudine degli dei, collocati bensì molto in alto, ma perchè molto alta pur fosse la sorte a cui la scienza solleva ogni uomo mortale che sappia. Chè il sapere umano non sarà mai tutto il possibile sapere; ma quel sapere che sarà, sarà come sapere acquisito per sempre, κτῆμα εἰς ἀεί. E anche qui gli opposti astratti non mantengono la loro opposizione, ma s'immedesimano, e l'estrema umiltà coincide con l'estremo orgoglio.

Del quale non v'è scienziato, in quanto tale, che non faccia miserevole pompa nell'atto stesso che si prosterna nella polvere innanzi all'Ignoto imperscrutabile, da cui proclama dovere l'intelletto umano rassegnarsi a restar sempre circondato, nella impossibilità di superare ogni barriera, e giungere all'abbagliante luce del vero. Lo scienziato non sa tutto; e già la sua scienza è quella scienza, in quanto si limita e toglie a proprio oggetto un oggetto limitato. Ma dentro ai suoi limiti lo scienziato è superbo del sapere che lo mette al disopra del volgo profano: di un sapere, che è nel suo cervello come l'oro nell'arca del ricco; e costituisce la sua prerogativa, il suo privilegio, poichè conferisce al suo cervello la dignità che è propria del vero. Il quale non è nulla di personale e particolarmente addetto e relativo all'individuo, nè all'uomo in quanto questo sia quel particolare essere che è soggetto del conoscere, ma anche il soggetto dell'operare, coi suoi interessi, le sue passioni, i suoi sentimenti, e tutto un fitto groviglio di radici onde si abbarbica alla propria, puntuale, incomunicabile e transeunte individualità; ma spazia al disopra di tutte le condizioni e circostanze onde gli uomini si distinguono tra loro e dal mondo, in cui sono, come legge signoreggiatrice della realtà universale. Il filosofo può sottrarsi alla seduzione di questo mito, per cui il suo sapere, tutto

unito e fuso con la sua persona, gli si stacca da questa e si sublima nell'astratto cielo dell'eterno, dove poi lo trarrà a sè per sublimarlo nella vita degli dei; poichè la filosofia che ha creato questo mito, ha in sè, nella infinita negatività dell'autoconcetto, la forza critica, che può dissolvere il mito stesso. Ma la scienza, nell'astrattezza dell'oggetto immediato, a cui, come scienza, si riferisce, è destinata a rimaner prigioniera del proprio dommatismo, affissa a quell'ideale di un sapere, che si può non possedere, ma se si possiede, o che sia risultato, o che sia principio del processo dello spirito, non si può non possedere, se non come sapere immediato.

4. Superamento del mito.

Se il mito deriva dal concetto dell'immediatezza del sapere in cui si risolverebbe il conoscere, il mito si dissolve nella critica di quella immediatezza; in quanto via via che sa, il filosofo sente che ogni suo sapere è sì la soluzione di un problema, ma è altresì la posizione di un problema nuovo.

Conviene bensì avvertire che questo nesso di soluzione e problema si può intendere in doppio modo; e avvertire che uno di questi modi non supera, il mito, anzi lo conferma e rende insuperabile. Questo è il modo, per cui il problema che si pone non è quello stesso che si risolve, e si ha così una serie di problemi, ciascuno dei quali si risolve, e si risolve in maniera definitiva; ma dalla sua soluzione sorge un problema nuovo. Il problema suo, per es., Protagora lo risolve e non lo lega a Socrate; il quale è senza eredità, quantunque condizionato da Protagora, dalla meditazione della soluzione protagorea è indotto alla posizione d'un suo problema, diverso da quello che è stato già risoluto. E così Platone dopo Socrate; così Aristotele dopo Platone. Così ogni pensatore: così ogni pensiero, il quale segue sempre a un altro pensiero, non lo nega, non l'assorbe, anzi lo conserva trasformato in se stesso. Con questo modo di rappresentarsi il rapporto tra problema e soluzione, il mito del sapere immediato rimane intatto. Il sa-

pere allora non è tutto A, ma è a, b, c, d...; di modo che a, quando si sa, è un sapere bello e conchiuso, e quindi, per chi lo possegga, immediato. Nè si può pensare che, saputo a, il sapere poi b reagisca su a in guisa da rinnovarlo nel nuovo sapere. Perchè allora ci sarebbe sempre quel medesimo A ora uguale ad a, poi $= a + b$; poi $= a + b + c$; poi ancora $= a + b + c + d$, e così via. Si avrebbe cioè sempre lo stesso problema in via di essere sempre un problema nuovo: una medesima soluzione *in fieri*. Che è l'accezione del sapere esclusa da questo modo d'intendere il nesso di soluzione e problema.

Per dissolvere il mito del sapere immediato bisogna dunque intendere questa negazione dell'immediatezza nel senso, che il problema del pensiero sia sempre il medesimo problema, e identica sempre la sua soluzione, ma in un divenire, per cui il problema si ripresenti sempre in nuova forma e la soluzione rispettivamente si trasformi per adeguarsi alla nuova forma del problema. Sicchè sempre il sapere sia assolutamente non sapere; e nell'atto stesso che albeggi la luce del vero che conforta l'uomo a inorgoglire di sè, la luce stessa si spenga nell'attesa di una luce nuova. Mai tenebre, che esasperi in una attesa senza speranza; mai luce, che abbagli senza un'ombra in cui l'occhio possa riposarsi dalla troppo viva sensazione.

5. Dotta ignoranza.

Questa unità di sapere e di non sapere, in cui propriamente si risolve il conoscere, non è la dotta ignoranza, nè nell'aspetto negativo in cui la presentò Socrate (*hoc unum scio, me nihil scire*), nè nell'aspetto positivo della teologia mistica del Cusano. La quale è pure una teologia negativa, ma mirante all'affermazione di un oggetto non conosciuto se non negativamente, e perciò appunto positivamente conosciuto come trascendente tutte le categorie del pensiero; laddove la polemica socratica verso i sofisti si conchiude con una

semplice negazione della cognizione malamente appresa. Una volta il sapere nega il sapere, e si chiude in questa negazione; un'altra volta nega il sapere, ma afferma il contenuto del sapere. Pure in entrambi i casi il sapere è negato, semplicemente negato; con una negazione, che non può aver ragione del mito di cui si tratta: perchè il sapere si può negare in quanto si commisura a un ideale, che in esso non si attua: e questo ideale, ancorchè non attuato, non cessa di essere un concetto, la cui rappresentazione esercita la sua funzione di mito, di far cercare cioè lo spirito fuori dello spirito, e la verità dove non si può trovare.

Il sapere non si deve semplicemente negarlo; ma negarlo insieme e affermarlo, con un dialettismo di cui la dotta ignoranza è la negazione. Dalla sua polemica contro i Sofisti Socrate infatti potè logicamente passare alla sua dottrina del concetto. Il quale è anch'esso un ideale di sapere immediato, che, posseduto, mette l'uomo in grado di quell'autarchia, che diventò indi innanzi l'ideale del sapiente. Dalla sua dotta ignoranza il Cusano deduce la cognizione negativa di Dio, ossia di un oggetto immediato di conoscenza, al quale si converrebbe un sapere egualmente immediato.

Spezzato il dialettismo, l'oggetto dell'autoconcetto, opponendosi al soggetto, si immediatizza: la cognizione diventa sapere immediato, a cui si oppone un soggetto parimenti immediato. Soltanto nel dialettismo la immediatezza è vinta, in quanto l'essere dell'Io s'immedesima con l'essere del non-Io; e però l'essere dell'Io che sa è pur l'essere dell'Io che non sa.

6. L'Eros.

Nè dotta ignoranza, nè Eros platonico: il quale è bensì figlio di Poro e di Penia e quindi, anch'egli, così come si concentra nello spirito umano, misto di essere e non-essere, abbondanza e difetto, e perciò scontento di sè: col gusto del divino, che però non possiede. Ma l'Eros di Diotima presuppone fuori di sè le idee, a cui aspira. Le presuppone al

principio e alla fine, immediatamente. Ed egli ne viene e vuol ritornarvi; ma ne è lontano, e geme della miseria della madre: è una disperata speranza, perchè è della natura e dell'uomo naturale. Il quale, in quanto natura, non può purificarsi così da sublimarsi nell'idealità del puro essere. La dialettica dell'Eros è una dialettica, apparente in quanto il vero essere è di là da essa, e quello che è in essa immanente è un'ombra del vero essere.

La nostra dialettica invece stringe insieme il vero essere al suo non-essere; e se anche per noi l'essere è sapere, e quindi il non-essere ignorare, l'oscuro, crasso, sordo e opaco ignorare in cui dorme lo spirito come inerte natura meccanica, ecco il nostro Eros desideroso non d'altro che di se stesso: speranza eternamente compientesi. Lo spirito, non avendo l'essere fuori di sè, ama se stesso, il suo essere; e lo ama, anch'esso, non lo possiede, perchè questo suo essere si pone come unità di sè e del suo altro; ed è, non essendo; e diviene. E l'amore di sè è amore di questo suo divenire, onde si attua e pone attuosamente il proprio essere. Essere dinamicamente, δι' ἐνεργίας, se stesso, questo il suo essere: questo il suo atto, l'Eros, il vero Eros eterno.

7. Passione e sapere.

Amore che non è passione (nè sentimento, nè come altrimenti si voglia determinare uno stato d'anima), ma, appunto, sapere. Giacchè chi dice passione dice necessariamente, se non una passività, che dal concetto dell'atto non può non essere esclusa del tutto, almeno uno stato, un modo di essere, che sia o possa essere contenuto di coscienza; un modo di essere che in quanto tale può non essere appreso come prodotto della coscienza, anzi come antecedente e condizione della medesima. Ora tutto questo contraddice al concetto dello spirito come atto assoluto, assolutamente iniziatore di se stesso e incondizionato; rispetto al quale tutto ciò che si oppone allo spirito per limitarlo, s'immagini esterno od interno ad esso,

non può essere altro che effetto del suo potere autosintetico e autoanalitico. Ma la passione vera non è quella di cui si abbia coscienza, e che stia perciò in noi distinta da noi; sì quella, che è in noi come lo stesso noi: non oggetto, ma soggetto; non risultato, ma, anch'essa, atto. La vera passione non è perciò più passione. L'Eros di cui noi parliamo non è dunque nè limite, presupposto, forza esterna che agisca sull'Io, nè fiamma che questo accenda dentro di sè, per farsene lume alla via che esso percorre. Esso è l'atto stesso dell'Io. Il quale pertanto non lo ha, sia pure dentro se stesso, di fronte, non lo guarda, non può apprenderlo come suo oggetto, ma piuttosto è l'Eros. Esso che è coscienza e ragione, verità conscia di sè, forte della sua imperatività, è appunto amore: di se stesso e di tutto in se stesso. Amore non cieco; chè in verità non c'è amore, basso e vile che sia, cieco se non per chi lo guarda dal di fuori, e non è perciò in grado di conoscerlo. Che anzi questo amore è lo stesso pensiero che è conoscere e sapere dialettico: il quale, perchè dialettico, sale per gradi infiniti, e un amore non è l'altro, come ognuno ammette che un sapere non sia l'altro, e che si possa sapere perfettamente quel che si sa, ignorando affatto quello che non si sa. Ma a quella cima, a cui il pensiero consapevole e razionale è, a volta a volta, pervenuto, lo stesso oggetto a cui misticamente può aspirare a sollevarsi, è conosciuto per l'amore onde lo spirito lo crea, creando se stesso per sintesi e analisi di se medesimo.

Già la comune intuizione o apprensione oscura del vero sa che non v'è conoscenza senza amore, senza passione, senza interesse, senza sentire in certo modo quella conoscenza come una funzione vitale e necessaria del proprio essere: senza sentire quindi sè tutt'uno con l'oggetto che sia tale, nel suo rapporto immanente col soggetto, nel processo della conoscenza. La verità è che l'amore non accompagna, ma è la conoscenza, non vagheggiata nel suo astratto concetto, ma realizzata nella sua attualità.

8. Volere e sapere.

Il sapere, in quanto amore, è volere: come non si è mai potuto chiaramente riconoscere per questa unica ragione: che il volere come l'amore si è considerato soltanto, non nella sua attualità, anzi come oggetto inattuale della coscienza attuale. Niente infatti può parere più ragionevole di questo modo di considerare il volere alla stregua di qualsiasi altro oggetto a cui si rivolga il pensiero. Ma questo pure è l'uscio per cui si entra nel labirinto dell'errore. Poichè conoscere la verità non è possibile, in nessun campo, senza che l'oggetto in qualche modo non s'immedesimi col soggetto, e non sia lo stesso soggetto nella sua dialettica. Così il volere non potè mai esser ravvisato nella sua verità, nella sua vita, finchè il pensiero che lo considerava, si fermò nella distinzione dell'analisi senza sintesi e il volere tenne innanzi a sè (come la passione, l'amore) quasi mero oggetto suo. Sicchè si fissò la distinzione tra teoria che è spirito condizionato dal proprio oggetto, presupponente una realtà che non è suo prodotto, e prassi o spirito incondizionato, libero, creatore del proprio oggetto (bene o male, in quanto tale, come mondo morale): la teoria, che oppone lo spirito come spettatore al suo mondo, e la prassi, che vede nello spirito l'attività con cui anch'esso concorre alla formazione dell'oggetto, instaurando al di sopra della natura un mondo impossibile senza l'azione spirituale.

Distinzione insostenibile, come s'è visto, quando questa pretesa teoria non pratica, col valore logico, di cui nessuno la può privare, ha dimostrato di essere essa stessa attività essenzialmente libera e creatrice; quando è caduto il mito di un mondo, puro oggetto del pensiero, di cui questo sia semplice spettatore; quando lo stesso sapere, nel suo dinamismo, è apparso investito del valore che si riteneva prerogativa di un'attività diversa dalla teoretica.

Ma contro l'annullamento della distinzione rimarrebbe il testimonio dell'esperienza interna, che oppone conoscere e agire, coscienza e sviluppo della realtà di cui si ha coscienza,

se di quella distinzione non si estirpasse la radice, che è qui nello scambio dell'amore che è Io con l'amore che è contenuto dell'Io: nel lasciarsi sfuggire quel più profondo amore, che non è accanto al pensiero, nè dentro ad esso, distinto tuttavia da esso: ma è lo stesso pensiero nella sua attualità, dove coincide puntualmente il soggetto dell'amore col soggetto del pensare. Il quale soggetto pensa in quanto ama, e ama in quanto pensa; e pensando perciò realizza se stesso, come quella universale realtà che si possa realizzare. Coincide puntualmente: perchè l'identità non è tra due termini distinti sia pure soltanto cronologicamente (quel medesimo Io che ha voluto, pensa, o viceversa) o magari solo idealmente (quel medesimo Io che vuole pensa, o viceversa): ma è l'identità di un termine unico indistinguibile.

Chi voglia rendersi conto dell'essenza del volere non deve, per dirla con parole povere, guardare al volere altrui, e fissare la differenza tra quello che egli sta facendo (in quanto pensa) e quel che fanno altri, intenti invece a lavorare la terra, a foggiare strumenti di nuovi agi alla vita, ad amare o odiare, a promuovere lo sviluppo dei rapporti civili, a lottare in piazza e nei parlamenti per il loro programma, a combattere in campo, a morire per la patria. Ma deve piuttosto volere egli stesso: magari idealmente volere per sorprendersi in questa forma di attività, di cui gli preme acquistare esatta conoscenza. Come soltanto chi vede, in quanto vede, sa che sia vedere; come soltanto la madre che è orbata del suo figliuolo sa quel dolore; così soltanto chi vuole sa che sia volere. E chi vuole può distinguere teoria da prassi, soltanto se distingue sè dal mondo in cui il suo pensiero deve realizzarsi: distingue pensare ed essere. Ma se egli ha il senso del dialettismo intimo alla sua attività autonoetica, egli non può non sopprimere siffatte distinzioni analitiche: non può non sentire raccolta in sè tutta la potenza del mondo; non può non vedere che tutto l'essere è quello che si realizza nel suo attuale pensiero; e non può quindi non avvertire la solidità massiccia del suo pensare essenzialmente pratico. Non può non riconoscere nell'atto del

volere quella stessa attività eterna, che non si moltiplica se non nell'astratto oggetto in cui si pone, ma che si mantiene incrollabilmente una pur tra gli oggetti che risolve in concreto nel suo proprio processo: attività pratica, anzi autopratica, perchè autonoetica.

9. Autoprassi.

La prassi nella sua identità con la teoria, qual'è qui intesa, non concetto di una realtà presupposta, non sintesi, ma autosintesi e però autoconcetto, non è la prassi come volgarmente s'intende, produzione di un oggetto che si distingua dal soggetto, e se ne renda indipendente: il regno d'Italia, opera del Cavour e che sopravvive al suo autore. Tale prassi è l'analogo del concetto astratto del logo astratto; e deve cadere insieme con questo astratto concetto, onde s'oscura la netta visione del Tutto. Come il vero concetto è autoconcetto, la vera prassi è autoprassi. Non v'è nè oggetto di pensiero, nè oggetto di prassi che sia fuori dell'Io, o possa comunque ritenersi quasi un precipitato del suo agire. Chi fa, non fa altro che se stesso: se stesso nel suo particolare (onde ciascuno è figlio delle proprie azioni), ma se stesso sopra tutto nella sua universalità, come Io assoluto: poichè quel bene, che, come abbiamo accennato [1], è il prodotto dell'attività pratica non può essere altro che la personalità assoluta. La quale sola è creativa, e creativa di se medesima; e alla quale convien guardare per non intricarsi nella via senz'uscita dell'empirismo che, opponendo persona a persona e la persona alle cose, pone il più delle volte necessariamente un abisso tra l'ideale e il reale, le intenzioni e le azioni, la teoria e la pratica. Esso non può dire che l'uomo faccia quel che pensa, perchè cerca il fare e gli effetti del fare nel mondo esterno al singolo: e in questo mondo raro è che l'uomo traduca in atto il proprio pensiero. Che se il fare cercasse nella personalità dell'individuo, come gli po-

[1] Cfr. sopra parte III, cap. VI, § 6.

trebbe sfuggire che essa è appunto il prodotto effettivo delle sue concezioni inadeguate, delle sue astratte intenzioni, delle sue velleità, di quel suo pensiero insomma che non è efficace volere soltanto rispetto a un termine di confronto che non è il suo, ma quello di un pensiero superiore e diverso? Il mondo sempre è quello che noi lo facciamo: assolutamente, quello che lo facciamo come pensiero assoluto; relativamente, in quanto pensiero d'una personalità relativa, cioè considerata da un punto di vista relativo.

La prassi, come autoprassi dell'Io esattamente concepito, dell'Io creatore del Tutto, cioè di se stesso, è quel medesimo pensiero divino, che la teologia cristiana ben vide coincidere con la divina attività creatrice.

10. Critica pratica dello scetticismo.

Il dubbio scettico nasce dalla distinzione del sapere e del volere in quanto presuppone l'opposizione originaria e insuperabile dell'oggetto al soggetto.

L'oggetto che è termine dell'autosintesi, si stacca dal soggetto, liberandosi dall'autosintesi, in quanto lo spirito contrappone la molteplicità dell'oggetto alla propria unità, e si serve della categoria della molteplicità per concepire il rapporto stesso tra sè e l'oggetto. Ora la molteplicità è doppia: molteplicità immediata che è spazialità; e molteplicità mediata, proveniente dalla moltiplicazione di ciascuno degli elementi della molteplicità immediata, in quanto ciascuno di questi elementi impedisce al pensiero che lo fissi, di trascenderlo col passaggio ad un altro elemento: e questa seconda molteplicità è la temporalità [1].

Il mondo, risoluto nelle sue parti infinitesime, è mondo spaziale; il mondo di ciascuna di queste infinitesime parti, risoluto in infinitesime parti reciprocamente escludentisi nella semplicità assoluta di quel punto cui appartengono, è il mondo temporale nella vicissitudine de' suoi fenomeni.

---

[1] *Teoria generale dello spirito*³, cap. IX.

Ora l'oggetto si stacca dal soggetto temporalmente in quanto gli si oppone come un antecedente. Ed ecco il pensiero astrattamente obbiettivo del logo astratto. Si stacca spazialmente, in quanto gli si oppone come termine d'un rapporto di reciproca esclusione. Ed ecco la natura. La quale, si badi, non può contrapporsi con questa rigida relazione di assoluta esclusione reciproca allo spirito, senza immedesimarsi (come abbiamo visto accadere in tutte le opposizioni astratte, ossia non risolute nella sintesi) col suo opposto, e trarre a sè, abbassare a natura, lo spirito. Il quale è nel tempo se ha un antecedente; ed è nello spazio se ha fuor di sè lo spazio, una natura [1].

Natura o essere intelligibile e perciò pensiero astrattamente oggettivo, l'oggetto, staccato dal soggetto, è il principio, come sopra vedemmo, dello scetticismo, la cui immanente critica è nell'atto dell'autosintesi trionfatore sempre di ogni astratta analisi. Ma nessuna forma di critica è apparsa mai più efficace contro lo scetticismo di quella che consiste nella prassi. E ogni scettico, infatti, pur pertidiando nella propria tesi negativa da un punto di vista astrattamente teoretico, ha conchiuso sempre per riconoscere che una soluzione del problema intellettualmente insolubile ci sia nella vita, come s'è detto; o nel sentimento ispiratore e ravvivatore dell'energia che ci sostiene in vita; o nella natura o istinto che, malgrado tutte le oscitanze della ragione consa-

---

[1] Di qui si vegga qual fondamento possa avere la volgare distinzione di cui si servono gli psicologi per distinguere i fatti, come dicono, di coscienza dai fatti fisici: questi opponendo come esterni, perchè spaziali, a quelli che essi dicono interni. E in realtà la base di questa distinzione di esterno ed interno è, in fondo al loro pensiero, il mito di una coscienza localizzata, cioè essa stessa esteriorizzata e raffigurata come appartenente a una porzione dello spazio, fuori della quale rimangano tutte le altre porzioni del medesimo: senza riflettere che tutte queste porzioni poi dovrebbero pure esser raccolte in uno spazio unico mediante un'attività cosciente, che non si può più pensare come sia tuttavia ammissibile, una volta che la coscienza sia stata per tal modo relegata in una porzione determinata dello spazio.

pevole, ci spinge innanzi risoluta e sicura per la via, in cui lo scettico a ogni pie' sospinto crede d'incontrare un ostacolo insormontabile; o nella provvidenza, nel fato, nel volere divino, che conduce la cieca umanità per le sue vie imperscrutabili; o nella coscienza della legge morale illuminante praticamente un mondo, che all'intelletto apparisce impervio per la sua densa oscura meccanicità refrattaria alle più profonde esigenze dello spirito. Lo scetticismo insomma, che non ha una soluzione dalla teoria, riconosce volentieri che la soluzione c'è nella pratica: in quello stesso mondo che, quantunque inintelligibile, gorgoglia nel fondo della nostra natura, del nostro istinto, del nostro cuore, della nostra vita insopprimibile per denegazioni scettiche, radicali che siano. Soluzione, che non smonta per altro la macchina dello scetticismo; perchè lo scettico, riconoscendo che si vive, e cioè non ci si arresta nella vita a quella ἐποχή che egli raccomanda pel pensiero, non però è condotto o costretto a riconoscere che questa vita la quale *nolentem trahit* sia intelligibile. Che anzi, il suo scetticismo è impiantato su questa distinzione di vita e pensiero che vuol essere intelligenza della vita: e se altro è la vita altro il pensiero, che meraviglia se non sono d'accordo?

Ma la smentita che la vita dà al pensiero scettico, è critica logicamente valida ed efficace quando questa distinzione s'è chiarita insussistente: quando il pensiero è prassi, e la prassi è quello stesso pensiero a cui pure lo scettico si affida. La prassi, come autoprassi, spezza e annienta quella pretesa natura, che spazialmente si oppone al soggetto pensante; colma l'abisso, onde temporalmente l'astratto logo astrattamente appreso cinge lo stesso soggetto. Il quale infatti moralmente celebra la propria libertà in un mondo che è tutto sua creazione, senza una preesistente realtà ideale, da cui gli piova non si sa come una legge; senza una realtà coesistente nello spazio, in cui ogni cosa sia ostacolo e limite al suo libero volere, in cui la sua stessa carne sia piombo a' piedi dell'uomo, e in cui egli si abbatta in una quantità di voleri discordi (*bellum omnium contra omnes*), senza provarsi attività onnipossente, che tutta questa realtà spazial-

mente molteplice, raduni in sè e unifichi, e tragga e in un volere, che sia diritto e costume, e quindi vita morale: vita sì, ma nella realtà del pensiero, amore. Il quale non trova innanzi a sè il suo mondo bello e fatto, perfetto nell'armonia di tutti i suoi elementi congiunti e connessi nell'idealità del fine spirituale a cui concorrono. Anzi pare trovi il contrario: un mondo, che è un caos tenebroso; anzi, un mondo che, guardato bene nel suo proprio essere, è l'oscuro nulla, da cui lo spirito creatore via via sente di estrarre quel cosmo in cui egli si crea.

E allora, se in qualche momento di incertezza e di attenuazione dell'energia autosintetica dello spirito, il mondo accenna a sciogliersi dall'amplesso con cui lo stringiamo al nostro petto per vivere nella vita del Tutto, da cui non potremmo sequestrarci altro che morendo; se ci assale il dubbio, che le più ferme convinzioni con cui abbiamo sempre creduto di poterci affiatare con esso, sono mere costruzioni soggettive come sogni, in cui sì un mondo è con noi, ma non è il mondo; noi certo possiamo ricorrere a quel più profondo senso della nostra vita, che è nella coscienza morale, non come coscienza della legge che originariamente regoli i nostri rapporti cogli altri, ma come coscienza di quella veramente originaria legge regolatrice dei nostri rapporti con noi stessi nella vita, che ad ogni modo viviamo tra noi e noi stessi. E in questa legge che ci trae in su, ad attuare noi stessi, autopraticamente, noi che non possiamo essere quell'Io universale che siamo se non in quanto quest'Io si realizza esso stesso, ed è se stesso ed altro, e quindi altri parecchi, molti, tutto un mondo svariato e perciò discorde, che è pur lui, e lui nella sua vasta autosintesi di forza che si moltiplica e si unifica eternamente, noi non possiamo riconquistare la fede che ci sfuggiva: la fede in una realtà che è molta, in quanto è una: in cui ritroviamo i nostri figli, i nostri amici, i nostri stessi nemici, tutti gli uomini che ci sono indifferenti, e tutte le cose, le pietre le piante gli animali le stelle, e frate vento e fin la nostra sorella morte, come tutto un mondo nella cui unificazione e assunzione

dentro l'eterna vita dell'animo nostro è il nostro ufficio, la nostra vita, il nostro essere. L'amore dei nostri figli o dei nostri genitori, la passione stessa che ci rende ripugnanti i nostri avversari, e che è anch'essa una forma di quell'assoluto amore onde infine l'Io si volge a se stesso, ci aiuteranno allora a consentire alla verità che il dubbio scrollava: che lì è la nostra vita e il nostro essere, e noi non possiamo, come astratto pensiero vuoto, ritrarci dentro noi stessi, e qui ruminare desolatamente il nostro stesso vuoto.

La moralità della prassi, abbattendo le barriere intorno al nostro mitico io, ci aiuta così a renderci conto agevolmente della universalità dell'Io infinito, e della necessità di concepire come interno a quest'Io nel processo della nostra vita spirituale, — in quanto viviamo questa vita dello spirito che non si può presupporre come già data in natura, — ogni realtà a cui il pensiero si riferisca: il nostro prossimo, che è tutt'uno con noi stessi, in un mondo che non è più spazialità, anzi tutto spirito, tutto uno con noi, in noi, nell'atto di amore con cui lo realizziamo, realizzandoci.

Questa prassi critica dello scetticismo è dunque autoprassi: la stessa autoprassi dell'autosintesi. La quale infatti allo scettico che si risolve disperatamente a non pensare, pur non potendo arrestare in sè la vita, ha fatto sempre lo scherzo d'irrompere essa stessa, come autonoesi, nella vita della sua stessa voluta sospensione del pensare. Questa infatti non si sospende se non pel pensiero che afferma con quella assoluta imperatività della ragione che è propria dell'autosintesi, la necessità di non pensare. L'ἐποχὴ scettica non è infatti tutta la filosofia dello scettico contratta in quell'atto mentale?

11. Esperienza pura e relazione assoluta.

Questa unità di autonoesi e autoprassi ci dà il concetto dell'esperienza pura, che non è l'esperienza immediata depurata dei concetti e di ogni soprastruttura arrecatavi dall'elaborazione del pensiero logico, ma il pensiero inteso

come affatto scevro di ogni necessità di dati che lo trascendano, e in questo senso assolutamente apriori, benchè, anzi perchè non immediato [1]. Quella esperienza pura, — che è forma e materia, perchè unità e molteplicità, Io e non-Io, in quanto può intender se stessa soltanto perchè si produce, — non è pura conoscenza in opposizione al reale, ma conoscenza che è realtà: conoscenza di sè in cui la realtà si realizza.

Questa pura esperienza, contenente in sè la critica perentoria dello scetticismo, non è empirismo, nè soggettivismo, nè relativismo. L'empirismo suppone, come abbiam visto, una realtà esterna al soggetto, quantunque tenda a risolverla nelle forme subbiettive della sensazione e della conoscenza che nella sensazione ha la sua base immediata. E a questa tendenza obbediscono pure il soggettivismo e il relativismo, che, distinguendo realtà in sè e realtà conosciuta, e restringendo a questa il diritto del conoscere, questa fanno interna al soggetto o misurata da esso. L'esperienza pura non conosce altra realtà che se stessa: una realtà, che non si presuppone, ma si pone. La quale è bensì relativa al soggetto, in quanto è per l'appunto lo stesso soggetto; e in divenire poichè il soggetto è divenire. Essa è perciò relativa, non perchè si riferisce a un termine da cui dipenda, ma perchè consiste in una realtà che è relazione in se stessa. Non relazione di sè ad altro, ma di sè a sè. La misura dell'esperienza pura non è fuori di essa, ma in essa. Essa è la verità che misura se stessa.

In quanto l'esperienza pura è quest'assoluta relazione con se stessa, il sistema della pura esperienza, si potrà pur dire relativismo: ma dovrà intendersi relativismo assoluto, che non concepisce la realtà immediata, ma come pensiero pensante, realtà mediata dentro se stessa, principio e fine di sè, alfa e omega, cioè appunto relazione.

---

[1] Cfr. il mio scritto *L'esperienza pura e la realtà storica* (1915) ora rist. nella *Riforma della dialettica hegeliana* [2], Messina, Principato, 1923.

Capitolo V

LA FILOSOFIA

1. Un concetto della filosofia e la sua storia.

La nostra dottrina delle categorie risolve non pure tutte le forme della realtà e del pensiero, ma bensì anche tutte le forme della vita dello spirito nella filosofia, come quella piena autosintesi che è pensiero in quanto mondo, come teoria e come pratica, come unità concreta di arte e di religione. Risoluzione eterna, per cui nessuno vorrà chiedere mai a nessun filosofo la dimostrazione, come si suol dire, cioè il pensamento assolutamente rigoroso di una tale filosofia, e nessuno vorrà meravigliarsi se attraverso la storia della filosofia, dov'è il suo sviluppo e quindi la sua realtà, occorrano sistemi, che paiano direttamente contraddire al nostro sistema della filosofia.

Certo lo stesso fatto che tutti i sistemi di filosofia siano concordemente considerati tutti come sistemi filosofici, anche da chi non si sia mai proposto il problema della comune essenza e del principio fondamentale, comune a tutti i sistemi, prova che oltre tutte le filosofie e attraverso a tutte le filosofie c'è una filosofia, che è la filosofia: quella di cui discutono, e a cui credono di potersi egualmente riferire tutti i filosofi antagonisti che si contrastano il campo. Unico pertanto è da ritenere il problema filosofico, quantunque siano così diverse le forme che esso viene via via assumendo. E abbiamo visto, che solo ammettendo l'unità del problema filosofico si può concepire un progresso nella storia della filosofia, in virtù del quale il filosofo possa, guardando indietro ai filosofi che lo han preceduto, confidare di essere

in possesso di una più alta verità, che gli serva di misura per giudicare gli altrui sistemi.

Così, a priori, posto il mio concetto della filosofia, come cuore del mondo, io non posso non pensare che il problema della mia filosofia sia stato sempre il problema della filosofia, anche quando i filosofi furono più alieni dal considerare il pensiero stesso come oggetto del pensiero.

2. Il problema eterno della filosofia.

La filosofia in vero non è quella postuma contemplazione della realtà, che da Aristotele ad Hegel si ritenne. Non c'è prima il mondo, e poi il pensiero; prima la vita dell'uomo, e poi, quando i bisogni della vita siano stati soddisfatti, la filosofia. L'uomo è uomo in quanto filosofo; e il mondo di cui l'uomo parla, in cui vive, di cui si dà pensiero, è il suo mondo, il mondo del pensiero, che non ci sarebbe senza il suo pensiero.

L'uomo, è vero, prima di pensare vive. Ma in che senso? Egli prima di proporsi quei problemi astratti nel cui dibattito altri fa consistere il pensiero, l'uomo si propone e risolve nella prassi i problemi della vita. Se non che appunto in questa prassi, in cui si vengono ponendo tutti i problemi concreti che soli hanno valore filosofico, si realizza il vero pensiero dell'uomo e l'uomo viene perciò filosofando. L'uomo ha fame, che è pure un problema da risolvere, e la soluzione è nel mangiare. Ma la fame non è soltanto un bisogno fisiologico, nè la sua soddisfazione è un fatto in cui s'impegni soltanto l'organismo fisico dell'uomo. Il quale sa la propria fame, e fa perciò di questa un problema del suo intelletto più che del suo stomaco: tanto vero, che con l'intelletto può attutire tutti gli stimoli che ei localizza nello stomaco, e lasciarsi morire d'inedia. Quest'intelletto bensì si connette con quel senso immediato di fatti localizzati nei visceri del corpo che è suo, e in rapporto al quale esso si determina e s'individua come quel certo intelletto; ma appunto perciò esso non è un astratto intelletto (ossia un intelletto pen-

sato e semplicemente possibile), ma quell'intelletto concreto che s'incentra nell'Io, ed è autoconcetto; e il suo problema, a differenza di tutti quei problemi insipidi che i filosofi di professione dibattono e non sentono, impegna appunto questo Io, in cui è incentrato il suo pensiero, e la soluzione di esso coincide con la soluzione del problema attuale della sua vita: quella soluzione, la quale non potrà avere altro senso che riuscire a realizzare la propria vita. L'uomo, insomma, che ha fame fisica e ne cerca la soddisfazione, è nell'identica situazione dinamica dell'uomo che, come si dice metaforicamente, ha fame di Dio e lo cerca come quello che soltanto gli può dare la vita, dandogli tutto quello di cui egli presentemente manca per vivere.

L'uomo, naturalmente considerato, si presenta al mondo come un affamato: in difetto di ciò che gli occorre alla vita, e che non è in lui, ma fuori di lui: per es., il seno della madre, che lo nutre, e che potrebbe venirgli meno, e gli vien meno se la madre muore; e il seno stesso della gran madre Terra, che alimenta lui insieme e la madre; e la luce del Sole, che illumina, riscalda e perciò sostiene e lui e la madre e la Terra; e così via. Si trova in un mondo, che può fornirgli tutto il necessario alla vita, ma può rovesciargli addosso fieramente le sue forze rubeste, e schiacciarlo, finirlo. E la sua vita che è, se non un continuo progressivo adattamento di sè all'ambiente e dell'ambiente a sè, indirizzato a risolvere via via il problema della propria vita nelle circostanze sempre nuove in cui pel variare dell'uomo e pel variare dell'ambiente questo problema torna a proporsi? Egli vigila sempre per non essere sopraffatto dal mondo. Vigila per conciliare questa opposizione tra sè e il mondo, non certo per ridurre sè al mondo e sacrificarsi, anzi per ridurre a sè il mondo, e farsi una vita a cui amichevolmente, docilmente concorra la vita stessa del mondo, quasi tutte le forze di questo dovessero affluire e sboccare nella corrente del suo vivere. Fine, a raggiungere il quale l'uomo potrà imporsi sacrifizi, ma sacrifizi fecondi, dai quali sarà avvantaggiata la sua vita futura. Quando il suo sguardo sarà

salito più alto e abbraccerà un più ampio orizzonte, accetterà anche il sacrifizio, che sia olocausto per lui di tutta la sua vita; ma in quanto egli avrà veduto la sua vita legata a una vita superiore, e in essa fondata, da essa sostenuta nel suo valore e nella sua ragion d'essere: e questa vita superiore, che sarà poi la sua vera vita, vedrà parimenti avvantaggiata dal proprio sacrifizio. Ogni soluzione che l'uomo verrà tentando del suo problema, consisterà, e dovrà consistere, in un incremento e in un'assicurazione della sua vita, di quella che è la vita della sua stessa vita, trionfo di quell'Io con cui egli vive la sua vita, la quale è sempre sostanzialmente pensiero.

Questa soluzione potrà essere fino a un certo punto trovata nel campo stesso di questa natura in cui l'uomo si trova collocato, egli e la madre, e la Terra in cui vivono, e il Sole che gli fa scoprire sulla terra, attraverso le foreste, le fiere che egli può cacciare ed uccidere, e gli altri uomini che può asservire e legare con sè in un vincolo sociale, e le piante che insieme coi soci può coltivare per giovarsene alla vita sua e dei soci e dei figli, ecc. Ma la natura non si lascia tutta vincere e assimilare alla vita dell'uomo. Ecco la morte, che sopraggiunge, più feroce di qualunque fiera, più ribelle d'ogni schiavo, più dura d'ogni sasso, ferrea, indomabile; e porta via, irresistibilmente, il gregge come gli schiavi, strappa i dolci nati, in cui l'uomo sentiva rinascer se stesso a vita più lunga e rinnovata di forze e di ardire; ghermisce lui stesso con artiglio che nessuna scure può troncare. E l'uomo, che tanto ha lavorato per vivere e per garentirsi la vita, si accorge infine che ogni sua fatica è stata vana: poichè la conclusione è quella che egli temeva fin da principio, quando la sua vita gli si affacciò come fame, non saziabile se non dal seno materno, che c'era e poteva non esserci. Egli aveva creduto a poco a poco di soggiogare a sè questo mondo, per essere egli stesso *sui iuris* e non dipender da nulla; ed eccolo schiavo della natura, di questa legge dell'universale vicissitudine, che travolge tutto intorno all'uomo e travolge anche l'uomo. Il problema risorge intero. L'uomo, disperato, piangerà la sua miseria; ma col pianto non risolverà il problema,

anzi lo sentirà in tutta la sua forza, la sua urgenza e la sua ineluttabilità; perchè il pianto non è se non questo riconoscimento della propria impotenza di fronte a un problema inevitabile. E perciò il pianto, al pari del riso, è pensiero, ed è proprio dell'uomo, in quanto lo si distingue dagli animali e da tutto il mondo degli oggetti. E poichè col pianto il problema non si sopprime, anzi si fa sentire vieppiù doloroso, l'uomo, di cedere inesperto (poichè cedere è impossibile, se lo stesso cedere è un atto di volontà, cioè di pensiero, e però di vita), affronta in nuova forma il suo problema, dalla natura della nascita e della morte sforzandosi di rifugiarsi in una natura più profonda che non conosca nè morte nè nascita: sforzandosi di concepire la propria vita non più come un particolare di questa natura sensibile, che è tutta diversa in se stessa, e soggetta a una legge incessante di mutamento, ma come l'espressione di un'altra natura, non afferrabile coi sensi, ma costruibile con quel pensiero subbiettivo che ha tentato finora di resistere alla natura, modificandola in conformità delle proprie esigenze, ossia di un ideale non già attualmente esistente. L'uomo dunque, che già pensa, e trova difforme la realtà dal suo pensiero, s'affida al pensiero; e abbandona quella realtà, per ritrovare nel pensiero una realtà conforme alle sue aspirazioni: una realtà immortale, da cui possa esser derivata questa che, presa tal quale, come si presenta all'immediata esperienza, gli rende impossibile la vita. Ma proponendosi una realtà intelligibile, diversa da quella in cui vive, l'uomo non cambia propriamente problema: soltanto se lo propone in una forma che gli consenta una soluzione, e così gli consenta di vivere.

Infine, il problema della vita umana qual è? Concepire il mondo per modo che l'uomo vi possa vivere: attuare le condizioni della propria vita. E com'egli non può vivere senza la madre, che è un altro essere, ma che si fa tutt'uno con lui, facendolo vivere della propria vita e vivendo della sua vita, così non può vivere, in generale, senza un mondo, la cui vita non sia la sua stessa vita. Prima questo è il mondo particolare di tutte le cose finite, in cui egli si viene via via

imbattendo. E qui, evidentemente, il problema può apparire a volta a volta risoluto, ma è essenzialmente, e deve o prima o poi apparire, insolubile; perchè tra le cose finite l'uomo è anch'egli una cosa finita; e come tale, nella impossibilità di risolvere il suo problema, che richiede la riduzione di tutto ciò che si oppone all'uomo e alla vita stessa dell'uomo, sì che questa ricomprenda tutto nella sua sfera infinita.

Nè il problema è solubile quando l'uomo dalla natura finita e dalle cose finite e perciò soggette alla nascita e alla morte, si rivolge alla natura infinita, prima come natura spaziale ma eterna, e poi come natura intelligibile. Perchè la natura come tale sarà sempre, e deve farsi sentire all'uomo, come negazione di quella infinita soggettività, per cui egli, anche vedendosi nella natura, distingue sè da questa intendendola come presupposto d'ogni sua attività e quindi della sua stessa vita. E la filosofia, come pensiero dell'uomo che vuol risolvere il problema della sua vita, attraverso la storia del naturalismo, è uno sforzo continuo di spiritualizzare l'infinita natura, ossia di corroderne il carattere per cui si contrappone all'uomo; che vuol tutto dentro alla sua vita, e si studia pertanto di concepire il tutto come omogeneo anzi identico all'essere intimo che si viene realizzando nella sua vita. Che importa che il naturalismo sia un concetto del mondo come natura? Questa natura vuol essere intesa come la natura, che l'uomo possa concepire senza uscir da se stesso, che l'uomo cioè possa dominare e non trovarsi innanzi come una muraglia altissima, insormontabile. Lo stesso naturalismo perciò non mira alla natura; ma, attraverso la natura, all'uomo che costruisce il naturalismo per risolvere il problema della sua vita. La quale, impossibile finchè la vita sia minacciata dalla morte, è ancor meno possibile finchè non abbia nè anche il modo di nascere, d'iniziarsi, presupponendo a sè una natura che è la negazione della vita umana.

Quindi nuovi lamenti e nuovo pessimismo quando questa natura, assottigliata e materializzata e resa tutta diafana e meramente intelligibile, si svela tuttavia con la sua luminosa vita eterna un mondo, di fronte al quale questo della nostra

vita e dei nostri interessi, delle nostre gioie e dei nostri dolori svanisce come non so quale ombra inafferrabile e inconcepibile. Tutta la filosofia greca dopo Platone e Aristotele vive nello spasimo del pessimismo proprio del pensiero che si sente incatenato a una realtà, a paragone della quale non ha valore di sorta la vita dell'uomo e la filosofia che ne risulta. E perciò tutte quelle filosofie — filosofie di decadenza! — incuorano gli uomini a morire piuttosto che a vivere; e l'ideale del savio non è più Socrate, che accetta la morte come conseguenza di quelle leggi, che sono il carattere divino di un mondo che s'impone al rispetto dell'uomo, ma Catone, che si dà la morte per sottrarsi al mondo, che non è il suo, poichè esso schiaccerebbe quella libertà che è la sua vita. Non più l'individuo, che eroicamente rinunzia alla propria individualità per rendere omaggio a una realtà obbiettiva; ma l'individuo, che della propria vita non sa più che farsi poichè è in contrasto irriducibile con quella realtà obbiettiva che egli non confida di poter piegare al proprio volere.

La nuova filosofia non si contenta più di una realtà infinita, ma naturale. Per vivere l'uomo sente che la realtà ei la deve concepire come realtà infinita e spirituale: cioè veramente infinita; poichè una realtà naturale ha fuori di sè lo spirito, e ne è limitata. Questa nuova filosofia, che s'inizia col Cristianesimo, è la filosofia che prima afferma, oltre una vita naturale, una vita spirituale; poi s'accorge che una spiritualità condizionata comunque dalla natura è privata dei propri attributi essenziali. E sostituisce così all'antico naturalismo lo spiritualismo moderno. Il quale, in forme sempre più coerenti al principio animatore, aspira a mettere l'uomo in condizione di ritrovarsi in un mondo tutto attraversato e governato dagli stessi bisogni, nel cui appagamento consiste la sua vita; in guisa che questa vi si celebri dentro con infinita libertà. La filosofia diventa sempre più profondamente umanistica, ma per risolvere sempre l'antico problema, che è il suo problema eterno: quel problema, che è già posto, e già si risolve nella sua forma concreta in quel

momento che il lattante sente di dentro la voce misteriosa del poeta: *Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem!*

L'uomo si cerca ora in se stesso, come prima si cercava fuori di sè. Ma anche dentro se stesso l'uomo non è facile a trovarsi: e appena trovato, si smarrisce, e deve ritrovarsi: e la ricerca non cessa mai. Perchè in questa ricerca consiste già la vita umana, e la vita del tutto, in quanto tutto confluisce nella vita dell'uomo, e tutto, per questa ragione, è uomo.

Nella vita storica dell'uomo e del mondo tutte le forme sopravvivono a se stesse, non già perchè ci sia una molteplicità sempre crescente di vite, tra vecchie e nuove, ma perchè il tutto nella sua unità riassume e conserva in ogni forma della sua vita tutte le precedenti: simile al muratore che mura pietra su pietra, e così edifica la casa; in cui il piano superiore non sarebbe possibile se non si alzasse sopra l'inferiore, come questo sulle fondamenta, e la casa, infine, non fosse un tutto unico, in cui un piano non è separabile dall'altro, nè dalle fondamenta. Così la vita dell'uomo pervenuto alla filosofia dello spirito, e in questa salito sino a quella che in concreto è la sua forma più alta, per cui la realtà si risolve tutta nell'atto stesso del pensiero filosofico, è vita di pensiero tal quale quella dell'affamato che si sfama. Ma essa non s'immagini come vita di un uomo che si sia staccato coi piedi dal suolo, e si sia strappato i visceri, e non viva più quelle forme elementari della vita, per cui l'uomo nasce e cresce e genera, e si lega in catena coi simili e coi dissimili e appartiene a un mondo naturale, così come esso si spiega nel nostro cuore, caldo della nostra vita, tutto illuminato dalla luce della nostra coscienza. La vita del pensiero non s'impoverisce nel suo sviluppo, nè si rinnova sostituendo una forma ad un'altra: anzi si arricchisce di continuo, non aggiungendo il nuovo al vecchio, godimenti a godimenti, nuovi acquisti agli antichi possedimenti, ma fondendo e foggiando in forma sempre nuova tutta se stessa. Noi in particolare nel nostro autoconcetto non abbiamo nulla distrutto o rinnegato del vecchio concetto della logica dell'astratto, che

abbiamo voluto più precisamente definire per garentire in modo più sicuro la conservazione in quella logica concreta, che garentisce il valore d'ogni pensiero legittimo.

3. Filosofia perenne.

Questa è la verità profonda del leibniziano concetto della « filosofia perenne », a Leibniz per altro inspirato dalle filosofie sincretistiche dei Neoplatonici italiani del Quattro e del Cinquecento [1]. La filosofia non può esser mai se non questo riepilogo di tutte le filosofie, concorrenti in un sistema unico, in quanto ciascuna ha in sè un momento positivo con cui concorre allo sviluppo della filosofia unica nel suo processo, che è il divenire dell'autoconcetto: gran libro, in cui ogni filosofo, anzi ogni uomo, non per quel particolare essere che pure è, in opposizione al resto del mondo, ma come quel pensiero in cui vibra la vita del tutto, viene scrivendo la sua pagina, senza lacerare le precedenti: e il libro, che sembra scritto da tante mani diverse, è pure scritto da uno spirito solo, che parla sempre seco stesso il suo linguaggio; un linguaggio, che si svolge e muta di continuo, come quello che suona sulle labbra di un popolo, anzi dello stesso individuo, dalla prima infanzia alla tarda vecchiaia, ma è pur sempre quello, intelligibile egualmente attraverso i secoli successivi della civiltà d'un popolo e le età diverse della vita individuale.

In questo libro ad ogni voltar di pagina il lettore crede di ascoltare una voce nuova. Così, come leggendo le poesie di un poeta, a capo di ognuna si trova un titolo nuovo. Ma come il lettore del poeta attraverso i temi svariati, quando giunge a scoprire la polla segreta, da cui scaturisce impetuosa la vena profonda di poesia di cui il poeta è ricco, e con cui ha la fortuna di rinfrescare e consolare di gioia divina tutte le anime umane, egli sente attraverso tutte le variazioni un motivo costante, unico, che è la nota lirica del

---

[1] Il nome stesso fu da lui preso, com'è noto, dalla *De perenni Philosophia* (1540) del nostro A. Steuco da Gubbio (1496-1549).

poeta, che si sviluppa per le varie poesie, così l'uomo che legga il gran libro della filosofia perenne, trova un'infinità di categorie, ossia di concetti, ai quali l'uomo fece a volta a volta ricorso per risolvere il problema della vita, e in fondo a quelle infinite categorie una categoria sola: quella del pensiero che cerca se stesso, dell'uomo, che non è già in natura, con la sua vita e la legge della sua vita, come ogni altro animale, e ogni cosa, e il mondo che chiude in sè tutte le cose astrattamente considerate, ma va in cerca di se stesso, perchè egli è nella sua vita, e la sua vita bisogna che egli se la crei, in un mondo che non c'è, ma sarà quello che egli creerà con la sua attività: dell'uomo insomma come autoconcetto: Io che è Io, essendo non-Io: ed essendo tutto in questa contraddizione, che è la sua vita.

L'autoconcetto è autoconcetto, ma è anche tutti i concetti in cui egli si pone: e se ogni concetto nella sua astrattezza è la negazione della negatività del pensiero concreto, e si pone perciò, come abbiamo visto, in un rigido dommatismo intollerante, e rende perciò ogni sistema filosofico esclusivo e ripugnante a tutti gli altri; ogni concetto, d'altra parte, è vero e si pensa in quanto supera questa sua astrattezza e si arrende alla forza dell'autosintesi, e smette perciò la sua negatività particolare, rientrando nel processo vivo del pensiero pensante, mediandosi nella verità dell'autoconcetto.

Così il naturalismo è falso, ed è quella filosofia alla quale il moderno idealismo spiritualistico non concederà mai quartiere, in quanto si assume astrattamente nel suo significato dommatico, come posizione negativa del pensiero che come autoconcetto contiene in sè il suo opposto. Ma, risoluta la natura nel processo autosintetico dello spirito, essa diventa momento essenziale dell'Io, e uno spiritualismo che non veda questa verità del naturalismo e consideri astrattamente lo spirito come semplice negazione della natura, riesce all'effetto opposto di quello a cui esso aspira: poichè un Io, senza il suo opposto, è, lo abbiamo visto, identico al suo opposto: non è pensiero pensante, ma semplice oggetto del pensiero; e però natura.

E quel che si dice, schematizzando, del naturalismo rispetto allo spiritualismo concreto, è da dire di ogni filosofia paragonata a quella nel cui processo dialettico rientra, in quanto lo spirito è presente sempre in tutte le forme del mondo in cui si rappresenta, e non vi si chiude appunto in virtù della negatività che è propria del suo dialettismo: per cui sempre l'oggetto suo non rimane oggetto astratto, ma vale come suo oggetto, od oggetto in cui egli cerca se stesso, vuol rendersi conto di sè e praticamente realizzare se stesso.

4. Estemporaneità della filosofia perenne.

Non si creda, per altro, che il corso perenne della filosofia si spieghi nel tempo, come pare dal punto di vista empirico. Una filosofia nel tempo è una filosofia condizionata, quindi non libera, e però non solo non vera, ma nè vera nè falsa. La filosofia può esser vera, e in generale, ogni atto dello spirito (se altri, diversi dal pensiero filosofante, se ne voglia postulare) può aver un valore a questo patto: che non siano circoscritti in mezzo a quell'estrema molteplicità, che è propria del tempo: salvo che non ci si voglia cullare nelle ingenue rappresentazioni mitiche degli storici naturalisti, ignari del significato più elementare dei concetti che pure maneggiano.

La filosofia perenne, di cui parliamo noi, è bensì la filosofia che si spiega attraverso i vari sistemi, ma in quanto questi sistemi si considerino non nella loro empirica fenomenologia, sì nella loro logica verità. La quale non si leva per altro, secondo l'opposto mito del logo platonico, al di sopra della nostra testa, come quella filosofia divina, che gli uomini possono sospirare sempre, ma possedere non mai. La filosofia perenne è la filosofia eterna nella sua presente e non transeunte eternità: sempre *questa* filosofia: quella che si attua col valore di filosofia. La quale, nella sua attualità, come quella presente filosofia che essa è, non si pone accanto e dopo le filosofie precedenti: in un presente che succeda al passato. Un presente così è un mito. Il passato non è prima e quindi fuori del presente, ma nel presente.

Così tutti i sistemi sono membra dell'organismo in cui si configura e attua la filosofia perenne, in quanto non la condizionano, ma la eseguono: ne sono la produzione, la manifestazione, la prova. Nulla mai prima dello spirito, se non quello appunto che esso si getta dietro le spalle, e che vive della sua attuale vita.

Quindi la filosofia perenne, a cui guarda la filosofia dell'autoconcetto, non è altro che la stessa filosofia dell'autoconcetto nella coscienza storica che essa ha del suo proprio sviluppo.

5. La filosofia come filosofia della filosofia.

La filosofia attuale non rientra dunque se non nel corso storico che essa stessa pone, come filosofia perenne, il cui sviluppo è il suo stesso atto. Nulla trascende la filosofia così intesa: che è il solo modo in cui essa possa essere intesa come avente un valore di verità: nè la sua storia positiva, nè, tanto meno, la sua ideale struttura. E come la storia della filosofia è in concreto una posizione della filosofia, o meglio la posizione che la filosofia fa di se medesima nel suo sviluppo, così non c'è un'ideale filosofia, obbiettiva, realisticamente concepita, come quella che si possa considerare oggetto del sapere filosofico, la quale non presupponga un pensiero filosofico di cui sia l'espressione. Non c'è la filosofia a dar norma al pensiero del filosofo; ma il pensiero stesso del filosofo si costituisce *norma sui*: pone se stesso, e in se stesso il proprio ideale.

Così è che non si possa dire, in che obbiettivamente la filosofia consista senza filosofare, e, qualunque metodo i filosofi abbiano creduto di adottare, sempre il loro concetto della filosofia è stato, anzi che il principio, il risultato dei rispettivi sistemi. Le definizioni preliminari non sono state mai effettivamente intelligibili se non in conseguenza del complesso della trattazione seguente. Infatti il concetto della filosofia coincide con la filosofia stessa: la quale si distingue dal proprio concetto, come l'autoconcetto dal concetto. In

astratto la filosofia si può definire; ma in concreto bisogna farla. E finchè si definisce, si può sapere tanto in che la filosofia consiste, quanto si sa della realtà (che è Io) finchè si definisce, per es., il meccanismo, o la natura, o l'istinto, o il cristallo o checchè altro si voglia determinare alla stregua del logo astratto.

E poichè la filosofia è tutto nel suo intimo nocciolo vivo, quando si voglia veramente sapere checchessia, essere naturale o spirituale che si dica, non c'è altra via che questa: non contentarsi di definizioni, ma risolvere il concetto definito nell'autoconcetto, risolvere l'oggetto nel soggetto, realizzare nella sua concretezza la sintesi dell'autoconcetto, filosofare. Purchè, s'intenda, a questo termine non si attribuisca il significato volgare di costruire dei concetti e avvolgersi perciò in definizioni. Che è il significato contro cui è rivolto tutto questo libro. Intendere, per es., una poesia può in un primo tempo parere equivalente a determinarne il motivo lirico, che è la fonte così del contenuto di essa come della forma in cui questo contenuto vive. E c'è una critica, la quale ritiene di aver assolto tutto il suo ufficio quando è riuscita a determinare un tal concetto. Ma questa determinazione non fa conoscere la poesia, bensì soltanto un'astrazione alla quale potrebbe corrispondere quella attuale poesia come infinite altre. A quel concetto manca l'attualità del concreto, ed esso perciò non ci dà ancora una cognizione di sorta. La critica deve risolvere quell'astrattezza. In che modo? Si risponde: leggete la poesia. E la risposta potrebbe anche accettarsi come esatta, se si distinguesse tra lettura e lettura; perchè c'è una lettura che è rivivere la poesia, o più propriamente ricreare la poesia; e in questa lettura il lettore è poeta, come il poeta primitivo, ma non è critico. C'è poi un'altra lettura, in cui la poesia è giudicata, perchè superata, perchè il lettore distingue tra sè poeta e sè filosofo che riflette su quella poesia: abbassa cioè quella poesia a proprio oggetto, e in quell'oggetto cerca l'espressione del soggetto in quanto l'oggetto risolve nella soggettività, nella sintesi di sè ed altro che è l'autoconcetto, la filosofia. Questa

seconda lettura non è poesia, ma critica, in quanto filosofia di quella poesia: la quale allora è intesa ed appresa nel suo intimo, perchè è diventata tutt'uno col pensiero di chi l'ha innanzi, e partecipa del dialettismo di questo pensiero.

E così sempre: intendere, conoscer davvero è nè restare all'apprensione immediata della realtà, nè definirla per concetti, ma ridurla al processo dialettico del pensiero: pensarla senza residuo, che arresti il pensiero stesso nel suo dialettismo. E perciò soltanto nella filosofia è l'intelligenza di tutto.

Di tutto, compresa la filosofia. Donde si veda quanto sia fondata la presunzione di chi senza filosofare vuol giudicare la filosofia! È, com'è noto, la presunzione universale non pure degli scienziati oracoleggianti in nome della loro mitica scienza, ma degli uomini addetti a particolari religioni positive misteriosamente appellantisi al senso ascoso del divino, e degli stessi uomini comuni, della così detta vita pratica. I quali tutti si trovano sempre facilmente d'accordo, dietro alle spalle del filosofo, ad ammiccare, sorridere o sghignazzare come briachi, di questa veramente divina attività, che pur li sostiene, sol perchè essa si presenta a loro nella sua propria forma. Che gusto, che gran prova di superiorità di spirito, ridere della filosofia! A cominciare da Aristofane, la commedia è piena di caricature di filosofi; e non c'è argomento di più sicuro effetto in un'assemblea popolare per un qualunque Demostene da strapazzo di questo del ridicolo delle nebulosità filosofiche.

Ma queste medesime degenerazioni miserevoli dell'umana intelligenza sarebbero incomprensibili, se realmente esse dovessero intendersi per quel che vogliono essere: giudizi non filosofici sulla filosofia. Invece, una filosofia è anche in Aristofane, il quale non riesce a rendersi conto della sofistica, con cui egli pur confonde Socrate, come quello che era il filosofo per antonomasia agli occhi del popolo incapace di distinguere tra la critica di un Protagora e quella d'un Socrate; e una filosofia è perfino nel fatuo ghigno dello sciocco che còmpita mezzo paragrafo di Hegel non riuscendo a vedervi se non parole accozzate a caso. Quella è la filosofia di Aristofane,

che noi abbiamo ragione di giudicare inferiore a quella di Socrate e a quella stessa di Protagora; questa è la filosofia di uno sciocco, la quale per chi non è tale non può, pur essendo una filosofia, non esser tenuta per una sciocca filosofia, o per una sciocchezza.

Una filosofia sopra la nostra testa, abbiamo detto, non c'è, nè lo sciocco sarebbe tale se dal seno stesso di questo mondo che è il suo non si sprigionasse la luce che lo illumina facendolo apparire quello che è. È la stessa filosofia nel suo attuarsi, nel suo imporsi con la imperatività del vero in cui essa si viene determinando, nel suo compenetrare le menti e formare gli animi e orientare le idee, i costumi, le istituzioni, la divina discriminante del vero dal falso, della filosofia dalla sciocchería. E che fa che convivano sotto lo stesso cielo e sulla stessa terra sciocchi e filosofi? Non ci sono pure piante e animali? Ma gli animali si mangiano le piante; e c'è l'uomo, che vince e sottomette a sè piante e animali, e trionfa, egli, il signore, l'eletto, colui che di tutto si serve e a nulla serve: a nulla, ancorchè talvolta possa parere ch'egli pure soggiaccia alle forze inferiori e riluttanti all'ideale.

Appunto perchè una filosofia astrattamente obbiettiva è un assurdo, la verità della filosofia, o la filosofia vera, a cui il filosofo mira, non può essere altro che un'elaborazione della sua stessa filosofia. Il cui sviluppo è pure lo sviluppo della verità filosofica. E però la filosofia non ha oggetto a cui sia da commisurarsi: il suo oggetto è lei stessa, quella filosofia che la filosofia costruisce. Hegel, per es., dirà che la filosofia è la scienza dell'idea! Ma che cosa è la sua idea? Essa è idea in sè, fuor di sè, e per sè: logo, natura, spirito. È cioè l'idea qual'è concepita dalla sua filosofia, la quale si svolge in un pensiero che è il pensiero attraverso il quale l'Idea manifesta la sua trinitaria essenza di logo, natura e spirito. Finchè il pensiero di Hegel non raggiunse quell'assetto, l'oggetto della filosofia per lui non era quello. E invero per determinare l'oggetto del pensiero in generale non si può far altro che pensarlo: talchè l'oggetto non è mai precisamente l'oggetto in sè (come riteneva, a mò d'esempio,

Parmenide [1]), ma l'oggetto pensato: che non è altro che il concetto. Il quale il filosofo che s'arresti all'astratta concezione del logo astratto, supporrà dotato di un valore obbiettivo trascendente il suo sistema e determinante *ab extra* il suo pensiero; noi non possiamo intendere se non come quel concetto che è posto nell'autoconcetto.

Il rapporto dunque che la logica del concreto pone tra autoconcetto e concetto ci conduce a concepire la filosofia come filosofia della filosofia.

6. Annotazione.

Questo concetto della filosofia come filosofia della filosofia ha bensì bisogno di una postilla, a fin di evitare le false interpetrazioni dei soliti critici immersi nella logica dell'astratto e inetti a risalire alla superficie di questa per riafferrarsi al concreto. Tra i quali alla prima enunciazione di questo concetto d'una filosofia che sia filosofia della filosofia non mancherà chi s'allarmi sospettando d'andare così all'infinito: poichè se la filosofia è filosofia della filosofia, essa dovrà essere filosofia della filosofia della filosofia, a non finire.

Convien richiamare le nostre avvertenze [2] contro le tentazioni del mito, per cui lo spirito che è autoconcetto, scende a concetto, e precipita quindi nel meccanismo del mondo materiale. Il processo all'infinito è rappresentabile nella molteplicità, per cui c'è A, A', A'', A''', ecc. Così la filosofia (A') sarebbe filosofia della filosofia (A), essendo la filosofia A'', anzi la filosofia A''' e così via. Ma una tale molteplicità è propria del pensamento astratto del logo astratto: e riferita al logo concreto del pensiero filosofico è un semplice mito. Infatti, che significa che la filosofia è filosofia della filosofia? Non che la filosofia filosofante sia una filosofia e la filosofia filosofata sia

---

1 Cfr. vol. I, pag. 134.
2 Parte IV, cap. I.

un'altra filosofia: e insieme formino una coppia di filosofie. La filosofia è insieme soggetto ed oggetto di se stessa, in quanto una sola filosofia che, avendo coscienza di sè, in questa autocoscienza pone se stessa autosinteticamente. Non c'è filosofia inconscia: e la coscienza della filosofia non segue, nè precede alla filosofia: è nello stesso atto filosofico, che si distingue, in quanto è e permane un solo atto.

La distinzione è necessaria a intendere lo sviluppo del sistema filosofico, che presuppone la negatività d'ogni determinazione positiva in cui il sistema si vien attuando. E la distinzione spiega così lo sviluppo d'ogni sistema nella sua infinità interna, come lo sviluppo del pensiero attraverso i vari sistemi, che nella loro unità dialettica, sono tutti, un sistema solo attualmente infinito. La quale unità nella sua originarietà arresta il processo della riflessione della filosofia sopra se stessa nell'immediatezza dell'Io, punto di partenza dell'autosintesi.

7. Il problema del cominciamento in filosofia.

Questo punto di partenza, l'Io nella immediatezza, che esso nega con l'atto suo, è il punto da cui muove il processo dell'autoconcetto, e perciò è pure il punto da cui prende le mosse la filosofia. Di lì comincia, di lì deve cominciare. La distinzione hegeliana tra principio e cominciamento, uno proprio dell'Idea in sè, l'altro dello spirito che rifà, per lo più a ritroso, il cammino di quella, togliendo perciò il suo cominciamento dal punto opposto a quello donde s'inizia il processo logico dell'Idea, non regge, ed è infatti un residuo di quella filosofia della trascendenza che resiste alla dialettica hegeliana come logo astratto presupposto dallo spirito. Infatti lo stesso pensamento della logica presuppone per Hegel la *Fenomenologia*, la quale fu dapprima presentata dall'autore come prima parte del Sistema della scienza[1]: e la *Feno-*

[1] Vedi la mia *Riforma della dialettica hegeliana*, parte II, cap. I.

menologia in Hegel non si distingue dalla *Logica* dal punto di vista fenomenologico, bensì da quello logico. Cioè, il pensiero che pensi secondo questo secondo punto di vista, distingue dalla logica, la quale espone il processo dell'idea in sè, una fenomenologia fatta per esporre il processo della coscienza che si eleva a questo punto di vista assolutamente obbiettivo e subbiettivo insieme, proprio del pensiero logico. Di modo che la filosofia riesce bifronte: va dalla coscienza al principio, o torna dal principio alla coscienza: e perciò ora guarda al principio, e ora alla coscienza. E riproduce così, in nuova forma, il doppio processo vagheggiato da Aristotele: καθ' αὑτό e πρὸς ἡμᾶς. Ma questa distinzione appunto suppone in Aristotele, platonicamente, un καθ' αὑτό: un pensiero astratto, pensato il quale non si vede come si possa più passare al pensiero concreto.

In realtà, quando si va a vedere, quella logica, che in Hegel dovrebbe fare a ritroso il cammino della *Fenomenologia*, ha come conclusione il concetto come unità dell'essere e dell'essenza, cioè l'idea che si possiede, ed è perciò autocoscienza; e quando infatti si sviluppa nella esteriorità della natura si manifesta da ultimo nello spirito quella stessa autocoscienza assoluta, come risoluzione perfetta d'ogni opposizione di soggetto e oggetto, che è la conclusione della *Fenomenologia*. La logica perciò rifà senza saperlo la stessa strada della Fenomenologia, e nello stesso senso. È vero che la Fenomenologia move dalla coscienza sensibile e la Logica dall'essere. Ma che è in linguaggio fenomenologico la coscienza sensibile se non quell'assoluto astratto che è l'essere per la logica?

Abbattuta ogni barriera tra logo astratto e concreto, non potendosi concepire concetto, che non sia momento dell'autoconcetto, non essendo la filosofia se non il pensamento concreto nella sua pienezza di autoconcetto, il principio non può non coincidere con lo stesso cominciamento d'ogni filosofare; ed è vano discutere *ante limina* della scelta del principio come cominciamento. Cartesio muove dall'uomo e Spinoza protesta che dal finito non si può passare all'infinito; e non

dall'uomo perciò bisogna partire, bensì da Dio, che è infatti il principio di tutto. Ma l'uomo di Cartesio è *cogitare*, e un *cogitare* che comincia dal sospettarsi finito e si scopre infinito, e vale perciò nell'argomento ontologico cartesiano come quello stesso pensare assoluto, che è di Dio. E viceversa, Spinoza, che toglie a principio Dio, che è la sostanza, non si giova di questa sostanza se non perchè ne vede l'essenza negli attributi, e nessun attributo potrebbe determinarne se non ne togliesse la notizia dall'esperienza che gli fa porre tra gli assiomi il fatto che *homo cogitat* e *corpus movetur*. Sicchè Cartesio gli potrebbe dire, che anche la sua sostanza è fondata sul suo pensiero, anzi su dati dell'esperienza, in cui il pensiero si attua. Una differenza tra il principio di Cartesio e il principio di Spinoza c'è; e profonda. Ma consiste nella loro diversa situazione spirituale, nella loro diversa mentalità, nel punto da cui effettivamente muove nell'uno e nell'altro il pensiero. Da una parte, Cartesio è pieno della verità sfolgorante del suo proprio pensiero subbiettivo; dall'altra, Spinoza, senza badare a quanto egli stesso attinga per la sua sostanza dal suo proprio pensiero, è con gli occhi assorto nell'infinito che lo assorbe in sè.

Questo punto di partenza che è l'Io del filosofo, di qua dalla sintesi logica in cui l'Io stesso si realizza, si dice perciò intuizione, motivo inspiratore, o come altrimenti accade di accennare a quel fondo immediato del pensiero, che non preesiste bensì al pensiero, ma, come ogni altra apparente condizione di questo, è l'ombra che il pensiero proietta dietro di sè. Nè c'è filosofo pertanto che obbedisca a un suo estro demoniaco; ma egli se lo crea con la sua filosofia, e poi vi obbedisce come a legge inderogabile; al pari del poeta, che nella sua libertà infinita crea il suo personaggio, ma resta avvinto alla logica di questo quasi a una legge di natura. Conoscere infatti questo demone interno, obbedirgli, ascoltare la sua voce, è filosofare, ossia costituire quella filosofia, la quale via via si pone come un'oggettività assoluta, logo astratto; e a questo la personalità si sente subordinata, quantunque esso non sia che l'atto di questa stessa personalità.

L'Io, da cui prende le mosse la filosofia, non occorre dirlo, non è astratto Io indeterminato. Così Spinoza come Leibniz muovono dall'Io, che è lo stesso Io: ma questo Io nella sua storica concretezza è quello che è in conseguenza del suo sviluppo; non, ripeto, perchè ci sia uno sviluppo precedente all'atto in cui l'Io si pone come autoconcetto, ma perchè, posto che sia, esso si costituisce come conseguenza di uno sviluppo. C'è una storia della filosofia che condiziona Spinoza, ma in quanto Spinoza è Spinoza, e fa essere perciò quella storia come condizionalità del proprio pensiero; e c'è una diversa storia della filosofia che condiziona Leibniz, in quanto anche lui è Leibniz con la sua filosofia, in funzione della quale è intelligibile la storia che lo condiziona. È come dire che ogni uomo guarda il mondo co' suoi occhi; i quali sono risultato di un processo, non determinato da cause meccaniche, sibbene da quel pensiero che, avendo bisogno di quegli occhi, esso stesso dispone il processo che condiziona il formarsi di quegli occhi.

L'Io a questo modo è sempre concreta individualità, la quale si riversa nella sua filosofia, attuandovisi.

8. Il metodo della filosofia.

Il problema del principio si connette con quello del metodo della filosofia; e ogni sistema si è pensato che si potesse individuare determinandone il principio e determinandone il metodo. Ma la negazione di un principio fisso e astratto porta seco la negazione della possibilità di stabilire un metodo di filosofare, che sia logicamente valido a preferenza d'ogni altro metodo; perchè il principio della vecchia logica filosofica è il principio di una filosofia concepita secondo il mito dell'apodissi, che suppone un processo obbiettivo di pensiero attraverso una serie di concetti; in quanto questo processo può essere sì deduttivo che induttivo, così a priori come a posteriori. E di un tal principio non si può parlare, perchè non c'è questo preteso processo che si svolga attraverso una molteplicità di concetti. E se non c'è questo processo, non

si può parlare neppure di metodo, seguendo il quale il pensiero attuale possa dal pensamento del principio giungere al pensamento delle conseguenze.

Il metodo distinto dal filosofare in atto è il metodo delle filosofie della trascendenza, le quali concepiscono tutte naturalisticamente il pensiero che è l'autore di ogni filosofia, e negano quindi la possibilità di una filosofia che abbia un valore (non essendoci valori in natura). Lo concepiscono naturalisticamente, perchè lo concepiscono condizionato, limitato almeno dalla realtà che lo trascende, e nella quale ha sede così il principio come il metodo, a cui il pensiero dovrebbe conformarsi. Ma una filosofia dell'immanenza, ossia che attribuisca un valore a se stessa, non può ammettere altro metodo che non sia lo stesso pensare in atto.

Nè, così inteso, il metodo può ritenersi forma distinta dal contenuto del pensare in atto. Giacchè una tal forma, come la categoria-funzione della falsa sintesi a priori, introdurrebbe nello stesso pensiero il dualismo, postulando un pensiero-forma e un pensiero-contenuto, l'uno trascendente rispetto all'altro. Il contenuto del pensiero è lo stesso pensiero, il quale in esso si pone; sicchè ogni pensiero, in quanto determinato in un certo contenuto, ha una forma sua: è questa forma. E la forma, astratta dal suo contenuto, può essere una forma contenuto di un astratto concetto, non già forma viva e attualmente operante come forma.

Il metodo dell'immanenza è il metodo che si è risoluto nello stesso pensiero. E ogni filosofia, com'è un principio, così pure è un metodo. Principio, che fa tutt'uno col sistema; metodo, che ha un significato rispetto alla verità che esso fa pensare.

9. La filosofia come metodo.

Data questa identità tra metodo e filosofia, si può dire che la filosofia sia metodo, purchè si ponga mente alla concretezza di questo metodo che è il proprio della filosofia. Metodo a priori e metodo a posteriori, metodo scolastico o metodo

sperimentale sono tutte designazioni astratte di pretesi procedimenti logici della filosofia, non esistenti se non in virtù di quelle analisi con cui li fissa il logico della filosofia, laddove la filosofia in atto non è a priori se non essendo a posteriori, poichè non deduce se non inducendo, e ogni volta deducendo-inducendo in quel determinato modo singolarissimo, che non si teorizza in metodi generali, ma si conosce solo in quanto si attua. E le distinzioni e sottodistinzioni scolastiche non sono mai impunemente neglette dal filosofo sperimentale: il quale per altro, a simiglianza dello scolastico, non pensa mai attualmente *dictante methodo*, bensì *rebus ipsis dictantibus*, con quelle distinzioni che le cose comportano ed importano: col pensiero sempre aderente alla sua realtà, e immemore d'ogni arte di pensare. Ma se per metodo s'intende la forma del filosofare che è piena del suo contenuto e in esso si concreta individuandosi, questo metodo concreto, certo, è la filosofia.

Questa concezione metodologica della filosofia, per altro, non avrà mai nessuna pretesa normativa verso ogni altro pensare, se non vorrà riprendere le posizioni abbandonate dei vecchi metodi della trascendenza. Noi non potremo distinguere filosofia e scienza, o filosofia e vita, o filosofia e arte; e, riconosciuto il carattere metodologico della filosofia, argomentare che, dunque, la filosofia abbia come metodo qualche cosa da insegnare alla scienza, o alla vita, o all'arte. Così il metodo tornerebbe a trascendere la realtà pensante, se non nella filosofia, nella scienza, o nella vita, o nell'arte, o come altrimenti sarà denominata una forma di vita umana distinta da quella che si vive dal filosofo in quanto tale.

Ma queste stesse distinzioni sono assurde, e fanno perciò nascere problemi assurdi. Non è possibile concepire la filosofia come autoconcetto, concepirla in modo rigorosamente immanentistico, e tuttavia mantenere siffatte distinzioni nel senso che la funzione dello spirito distinta dalla filosofia abbia una reale attualità. Noi abbiamo visto [1] come siano propria-

[1] Parte III, cap. VII.

mente inattuali quei momenti che sono da distinguere nel seno stesso della categoria, e che si possono considerare come le forme assolute dello spirito. Le quali sono attuali per quel tanto di filosofia che contengono. E fuori della filosofia perciò non reggono mai realmente, quantunque la distinzione abbia quella profonda ragion d'essere che abbiamo additata a suo luogo.

La filosofia non solo non esce mai da se stessa, e non ha giurisdizioni *in partibus infidelium*; ma, come sistema, come soluzione del problema filosofico, ha un'individualità chiusa e senza finestre, che è infinita: sicchè non c'è una parte della filosofia che possa dettar leggi ad altre parti, un sistema che possa costituire il metodo di tutti gli altri avvenire. È stato di sopra chiarito come sia da intendere il progresso da un sistema all'altro, o meglio dall'uno all'altro problema; e si è dimostrato, che il problema sempre diverso è sempre uno stesso problema: che perciò non si trascende. E in conclusione, la filosofia in astratto come totalità e in concreto come filosofia attuata in un sistema, dà bensì norma, ma a se stessa.

10. La filosofia come filosofia determinata.

Il problema della filosofia in questa sua insuperabile unità non è problema generico e indeterminato, come può parere a chi continui a mitologizzare invece di filosofare, e può perciò immaginare che il problema della filosofia sia il problema centrale del pensiero, alla cui circonferenza si spieghi poi, serie infinita di punti, la serie infinita dei problemi particolari. La distinzione dei problemi del pensiero in problemi generali o filosofici e in problemi particolari o storici (nel più esteso significato di questa parola) è distinzione relativa alla materia astratta del pensiero, non al pensiero che nei suoi problemi si viene determinando. Un problema storico, intorno a un particolare qualsiasi del mondo empirico, naturale o spirituale, è un problema particolare e non filosofico, non già perchè concerna quel particolare, ma perchè concerne

quel particolare considerato astrattamente. Il particolare distinto dall'universale della filosofia non esiste. E noi abbiamo detto che è un problema filosofico così quello del bimbo che si volge al seno materno, come quello del pensatore che si rivolge a Dio. Il particolare è particolare, se noi lo distinguiamo e separiamo mentalmente dal mondo, che è sempre tutto in lui: ed occorre tutto infatti al nostro pensiero, che lo voglia pensare davvero. E tutto è, a volta, a volta secondo che vien concepito: in un modo dal lattante, in un altro da Spinoza: in uno dalla filosofia greca, in un altro dalla cristiana. Quello che è particolare per me, per te è tutto; e fu tutto una volta anche per me.

Così, a seconda del pensiero che determina il suo oggetto, questo è analiticamente posto come particolare, o è posto universalmente come il tutto. E il problema è filosofico o non è filosofico non perchè riguardi questo o quell'oggetto astrattamente determinato; ma perchè si riferisce all'oggetto in concreto concepito come una parte che stia per sè, o come il tutto che è quella parte. Il filo di paglia è oggetto di un problema particolare per l'agricoltore che lo raccoglie sull'aia, oggetto di un problema filosofico pel Vanini, che in faccia a' giudici lo toglie ad argomento dell'esistenza di Dio.

Ma il pensiero che pensa filosoficamente il suo oggetto, non lo spoglia perciò delle determinazioni a cui si ferma il pensiero empirico del particolare. Giacchè questa particolarità da che nasce se non dallo stesso pensiero come autosintesi, per cui si pone negandosi; e ogni sua posizione è una negazione? E che altro è la determinazione se non negazione? Il pensiero filosofico sarebbe un pensiero generico, indeterminato, senza particolarità, se potesse essere autoconcetto senza essere concetto (e quindi tutti i possibili concetti). Ma tutta la ricchezza delle determinazioni è l'attualità dello stesso autoconcetto. Il quale perciò è esso il pensiero concreto, ossia assolutamente determinato: pensiero unico eterno, svariantesi in tutte le possibili differenze risuggellanti la sua unicità.

Tutti i problemi della filosofia sono particolari, non perchè alcuno di cui ne ammetta altri accanto ad essi; anzi perchè ciascuno è il problema unico della filosofia, il solo problema concreto che ci sia pel pensiero di cui è il problema: così come l'atomo particolare è il solo atomo che ci sia per l'atomo stesso. I problemi del pensiero fanno folla nell'immaginazione, che se li rappresenta oscuramente da lontano: conosciuti da vicino, passano ad uno ad uno innanzi al pensiero, confondendosi, immedesimandosi con esso, e vivendo la sua vita; invincibilmente una attraverso la molteplicità. I molti problemi sono della filosofia mitica: la filosofia filosofica conosce sempre un problema. La prima è la filosofia che sta sopra la testa; l'altra, la sola che veramente ci sia; ma bisogna cercarla nella nostra stessa testa, anzi come la nostra testa.

Giacchè gli uomini non si orienteranno mai nel mondo, e non si renderanno mai conto chiaramente di questo mondo che è il tormento della loro filosofia perchè il tormento della loro vita, finchè non si abitueranno a pensare la loro filosofia, attraverso la quale germoglia il loro mondo, come la loro stessa vita, la loro attuale personalità. Dalla quale non possiamo dividerci mai, neppure in sogno.

CAPITOLO VI

LA STORIA

1. Storia e storiografia.

Uno dei riflessi della logica astratta del logo astratto è la distinzione corrente di storia (*res gestae*) e storiografia (*historia rerum gestarum*): della quale convien qui subito disfarsi per attingere nella logica del concreto la realtà, in cui sono solidamente impiantate, e devono impiantarsi, storia e storiografia.

La distinzione si regge sul presupposto realistico di un oggetto del sapere storico, che si possa considerare astrattamente reale, a prescindere dall'attività storiografica che lo apprende: oggetto già determinato in se stesso, e rispetto allo spirito che attualmente funziona storiograficamente, come alcunchè di naturale, quantunque in se stesso ed originariamente prodotto dall'attività spirituale; e perchè naturale, retrocesso dal presente al passato, dove lo spirito incontra quelle leggi che sono veramente e assolutamente irrevocabili e inviolabili. In questo carattere realistico e conseguentemente naturalistico della storia si fa ordinariamente consistere la sua positività, che è determinazione già determinata di fronte allo spirito, e quindi limitatrice della sua libertà; la quale potrà bensì spiegarsi tutta, senza urtare in nessuna specie di ostacoli, nell'arte, ma nella storiografia, come nelle scienze positive della natura, derivanti dall'osservazione dei fatti, è condizionata dal fatto: ossia dal reale, la cui realizzazione è già consumata e perfetta.

Noi conosciamo le difficoltà che derivano dalla presunzione realistica di un oggetto dello spirito condizionante l'attività

spirituale; e non possiamo accettare questa positività, nè per rispetto alle scienze di natura fondate dommaticamente sul concetto di un reale meccanico, nè per rispetto alla storia fondata su questo presupposto di una realtà umana già abbassata a natura, e quindi meccanicamente posta di fronte allo spirito che la prende in considerazione, e però proiettata nel passato. Niente di più ovvio al nostro pensiero di questa proiezione; poichè il nostro pensiero ha questo abito, di stendersi innanzi la realtà, che è la sua realtà, in una successione di tempi, — passato, presente e futuro, — e di sperdersi in questa molteplicità, senza guardare più a sè, senza raccogliersi in se stesso, e ritrovare qui come l'unità di tutto quel molteplice, la realtà, in cui tutti i tempi hanno il loro attuale punto d'appoggio: quantunque basti un momento di ingenuo ritorno della coscienza alla lucida chiaroveggenza della verità, che le è connaturata, con l'animo sgombro dalle laboriose strutture del pensiero scientifico sempre intento a edificare una realtà astratta e pensabile con l'astratta logica del pensiero astratto; basta uno di codesti momenti, che son quelli che poi ci ristorano le forze spirituali e ci restituiscono intera la fede nella nostra vita, per sentire l'onnipresenza del tutto: di tutto che veramente sia, ed esista, e conti, e agisca, e viva, nell'animo nostro: in quel punto che è attuale, e da cui non usciamo mai, mentre il sole tramonta, le acque scendono al mare, il vento investe il bosco e fa stormire le fronde: mentre tante cose alla superficie si muovono, e noi, nel profondo, raccogliendo tutte le voci, che inascoltate non sonerebbero, sentiamo dentro di noi il vasto respiro di questo mondo infinito, in cui tutto si lega e fa uno con noi; e le morte stagioni sono vive e presenti, non pur colle ceneri dei trapassati rientrate nel circolo di altre vite nella universal vita del tutto, ma coi loro pensieri, coi loro sentimenti e coi loro sogni; onde se in alcun modo si modificò, anche minimamente, il mondo, una vibrazione, comunque, ne sovravvive in questo tutto che s'aduna e vibra in noi; e le nasciture son già nate, son vive anch'esse e presenti nell'essere attuale che ne è pregno: e perciò si preannunziano, e si veggono già all'orizzonte della

nostra coscienza, dove tutto ponta e tutto si rivela in un sistema palpitante di una vita sola, in quel ritmo del nostro cuore, cioè del nostro pensiero, il cui spegnersi sarebbe pure l'oscurarsi del cielo e l'inabissarsi di tutte le cose in un nulla inafferrabile al pensiero.

E praticamente, vivendo in atto la nostra vita di pensiero, usciamo forse da questa situazione, che ci mette a contatto della verità? Lo scienziato può parlarci di una natura, che ci stia alle spalle, e ci spinga avanti, sempre avanti sulla via per cui ci ha messi; lo storiografo può parlarci di una tradizione, che è più reale di noi che abbiamo bisogno d'innestarvi il fragile stelo della nostra vita individuale, e che è pur essa lì alle nostre spalle, non prodotta da noi, anzi da noi presupposta, e contro la quale invano cozzerà l'utopistico giacobineggiare che vorrebbe incominciare sempre da capo. Ma noi non potremmo vivere se non in rapporto col mondo attuale; e con quel mondo attuale che è il nostro: dov'è, sì, e moralmente efficace come forza di primo ordine, anche la memoria dei nostri morti, ma perchè presente e pulsante nel nostro cuore; e così del pari il pensiero dei nipoti e di tutti gli uomini venturi, ai quali l'animo nostro si volge pensoso del bene che trascende la nostra angusta persona particolare, poichè di essi ha già viva e vigorosa la vita nell'attualità della sua presente coscienza.

Nel presente, che è in noi, e che infatti, astratto da noi, può tosto convertirsi così in un passato (pei posteri) come in un futuro (per gli antichi), in questo presente che è non solo ora, ma sempre in noi, ed è esso stesso noi, si attua ed esiste realmente tutto che esiste, e a cui convien pensare quando si ha interesse di pensare, come avviene nella prassi, non ai sogni e alle chimere, bensì all'esistente e alle sue leggi.

Anche del passato, dunque, un doppio concetto: il concetto concreto del passato inattuale, che è contenuto nel presente (che perciò non gli succede, e non è da confondere col presente che media tra passato e futuro); e il concetto astratto del passato, che si ritiene attuale sullo stesso piano del presente (momento storiografico). Sostituire il concetto

concreto all'astratto, secondo la logica dell'autoconcetto, non significa perciò negare un passato, ma negarne soltanto l'attualità, per riaffermare l'attualità del solo eterno presente.

E basta negare l'attualità del passato, giusta le profonde esigenze della concezione spiritualistica immanenti alla storiografia ancorchè insoddisfatte fuori di questa logica, per togliere ogni fondamento alla distinzione tra storia e storiografia, tra fare e narrare la storia. Giacchè se il fare è inattuale rispetto al narrare, il narrare bensì lo contiene, ma in quanto lo costruisce; e costruendo il fare costruisce se stesso; o altrimenti, lo costruisce in quanto costruisce se stesso. La coscienza dello storico si determina nella sua opera, nel processo generativo di questa; e attraverso di questa nasce così la storia come realtà inattuale che è l'oggetto della storiografia, come la storiografia che è realtà attuale unica.

Una distinzione c'è, ma non tra storia e storiografia: bensì tra la forma e il contenuto della storiografia, tra soggetto ed oggetto dell'attività storiografica: una distinzione cioè puramente interna alla storiografia, la quale non potrà mai autorizzare a distinguere *in re* la materia storica dall'indagine che vi si riferisce, e tanto meno dai momenti ulteriori dell'attività storiografica.

2. La storia come storia eterna.

Giustamente perciò è stato detto [1] che ogni storia è contemporanea, poichè si riferisce sempre al presente. A un presente, si badi, da intendere col massimo rigore. La storia non è la storia del nostro tempo, delimitato, da una parte, dal momento storiografico e dall'altra dalla data di uno di quei grandi avvenimenti, dai quali si possa ritenere iniziata la più recente epoca storica. Una storia contemporanea in questo senso è sempre evidentemente storia del passato, ingenuamente sognante una realtà inattuale,

[1] B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*², Bari, Laterza, 1920, p. 4.

nella cui configurazione dovrà sempre introdurre di soppiatto (argomento di scandalo e di controversie interminabili perchè fondate sull'equivoco) un elemento di attualità veramente presente.

Il presente, di cui si vuol parlare nel determinare qui il concetto di storia contemporanea, è il presente che abbiamo detto di non confondere con quel presente che media tra passato e futuro; e che è presente ora, ma fu già futuro, e sarà passato: un presente cioè per sua natura scisso e però scindibile dall'atto del soggetto, per cui è presente. Il nostro presente è presente assoluto, che non tramonta e non precipita nel suo opposto: è l'eterno, come esso riluce nell'atto dello spirito che lo cerca, nell'atto del pensiero che pensa, e pensa il vero, e nel vero la verità storica degli avvenimenti che proietta nel tempo dietro al momento attuale.

La storia, dunque, solo per intenderci press'a poco, possiamo dirla contemporanea: non è la storia del tempo a cui appartiene lo storico: non è la storia d'un tempo, se non pel suo contenuto astrattamente inteso con un concetto che prende per attuale l'inattuale, lasciandosi sfuggire l'atto in cui tutto ciò che è inattuale ha la sua radice. Essa è propriamente la storia del puntuale atto pensante, per cui lo storico crea a un tratto la sua storiografia e la storia rispettiva: per cui Mommsen scrive la *Storia di Roma*, ma proietta insieme sullo schermo della realtà in cui il suo pensiero si affisa, una determinata realtà storica, una Roma, una repubblica di Roma, che non è quella di Livio, nè di alcun altro mai che abbia cercato di conoscerla. La storia contemporanea è la storia di quel presente, che non si distende nè nell'ultimo secolo, nè nell'ultimo cinquantennio, nè nell'ultimo quarto di secolo, nè nell'ultimo lustro, e neanche nell'ultimo anno, o mese o giorno o ora: ma si ritrae e raduna e unifica, consolidandosi nell'unità attuale del presente eterno, fuori del tempo, là dove si attua il pensiero.

Questa storia eterna c'informa sì di Roma; ma di Roma quale la ricrea e rappresenta lo storico, in funzione della propria personalità: di quella personalità determinata, che

è una certa mentalità formatasi attraverso un processo, informata da certi avanzi e documenti, presenti anch'essi ma intelligibili mediante un pensiero che si proietta nel passato, e pervenuta a tal punto, che è quella situazione immediata in cui, come abbiamo avvertito nel precedente capitolo, consiste l'Io che procede all'atto di autosintesi onde si realizza: quell'atto, che, nel caso dello storico, è l'opera storiografica. Quella situazione che può dirsi immediata, iniziatrice di un nuovo atto spirituale, perchè ogni preparazione storica, ogni informazione, ogni e qualsiasi presupposto, come sappiamo, non è quello che è se non in conseguenza dell'atto, che mette in valore la preparazione e la rende feconda, fa parlare i documenti, interpreta con la creatrice genialità di chi vede tanto dove altri pur guarda e non vede nulla.

3. La soggettività della storia.

Non ignoro che quest'assoluto soggettivismo storico, per cui l'*historia rerum* diventa un'*historia sui ipsius*, e la storia del mondo delle nazioni si svela davvero, come Vico la disse, storia eterna, perchè coincide con la stessa *Scienza Nuova* che è la storia (come storia e come storiografia) dello stesso autore, va incontro all'accusa di scetticismo. Ma questa è l'accusa contro la quale deve di necessità urtare la presente teoria della conoscenza come logica dell'autoconcetto; e non può cadere se non si raggiunga il punto di vista di questa logica. La quale è indirizzata appunto a una critica perentoria e definitiva dello scetticismo, insuperabile finchè la logica chieda al pensiero una verità che non sia lo stesso suo atto, ma il presupposto del suo atto, definito con un astratto concetto. E se altri si turba e s'adombra pel soggettivismo storico, essa insiste nella sua posizione, e fa osservare che lo scetticismo storico è inevitabile quando la storia si presuppone alla storiografia, quasi materia alla quale il pensiero debba adeguarsi, poichè non sarà mai possibile che il pensiero esca da sè, avendo egli piuttosto natura di rinserrarsi sempre più in

sè e di scendere con le sue costruzioni sempre più al profondo di se stesso. Onde accade che se all'ingenua tradizione storica primitiva può sorridere la fede in un'intatta e incontaminata oggettività del racconto che si tramanda di padre in figlio, e che il figlio ascolta con religioso raccoglimento dal labbro paterno e affida alla tenace memoria e si studia di conservare come l'ha ricevuto, senza lavorarvi su egli stesso col suo pensiero per renderlo più logico, risecando o integrando e insomma criticando, via via che la storiografia progredisce è chiaro che la riflessione sui dati ricevuti si fa sempre più critica, più esigente, più prepotente di lavoro subbiettivo, che controlla, analizza, ricostruisce, e si fa un racconto sempre più suo, sempre più remoto dai dati, ancorchè si vigili sempre e intervenga tenacemente l'intenzione di ritornare mediante questo lavoro di pensiero critico all'immediata apprensione della realtà in sè. Ma questa realtà in sè non sarà sempre un concetto della presunta o presumibile realtà in sè? Un concetto raggiungibile soltanto mercè quel lungo e sempre più lungo e difficile lavoro di critica? Mommsen dirà di saperne più di Livio intorno alla più vetusta storia di Roma. E dirà il vero. Ma perchè? Egli ha più pensato: egli, lo spirito umano, che non è soltanto Teodoro Mommsen, ma quello spirito che in diciannove secoli matura le sue categorie storiche, la sua penetrazione del materiale documentario, cerca sempre, e pensa, sempre insoddisfatto, e riflette, e scrive da ultimo la *Storia di Roma* come atto di un pensiero che rende inattuali tutti i precedenti, e rendendoli tali dà a loro un valore, che sarebbe nullo se a un tratto si fosse spento ogni interesse per la storia della civiltà romana e Mommsen, p. es., avesse passata la vita a far l'entomologo.

La soggettività della storia eterna è dunque la massima oggettività che possa competere alla verità storica, poichè è l'oggettività della verità stessa: dell'unica verità che si possa sicuramente affermare.

Poichè c'è soggettività e soggettività. C'è la soggettività del soggetto che ha fuori di sè l'oggetto: e una cognizione soggettiva di una soggettività siffatta dà ragione allo scetti-

cismo, poichè non può darci neppure un sentore della verità. Ma, posta questa esclusione reciproca del soggetto e dell'oggetto, per cui si possa parlare di un oggetto esterno al soggetto, non solo non sarà vera la cognizione che si confessi soggettiva, ma non potrà aversi mai più che una presunzione dommatica di verità in una cognizione che si pretenda oggettiva. E c'è la soggettività del soggetto che non ha fuori, ma dentro di sè l'oggetto, e che si ha fondato motivo di ritenere crei esso l'oggetto, ogni oggetto di cui si sia mai potuto o si possa ragionevolmente parlare. Ed è chiaro che una cognizione soggettiva di una tale soggettività è la sola che possa resistere ai dubbi dello scettico, e dare allo spirito una fede ferma nella verità.

Chi voglia perciò accusare di scetticismo il nostro concetto della storia eterna, non deve limitarsi ad avvertire che questo concetto assegna al soggetto la scaturigine non pur della cognizione storica ma della stessa realtà storica, ma deve provarsi piuttosto a scalzare il concetto del soggetto quale risulta da questo *Sistema di logica*.

So bene che le obbiezioni più resistenti son quelle, che non si riferiscono ai fondamenti della dottrina contro la quale si rivolgono, quanto piuttosto a un determinato atteggiamento spirituale, a una certa disposizione d'animo, che par natura, e con cui infatti si è soliti a vivere la vita del pensiero quale si riflette e si spande in tutta la sfera della realtà connessa con questa vita: atteggiamento o disposizione, che riesce un ostacolo invincibile a colui stesso che giudica e respinge. L'uomo si sente generalmente troppo piccolo, anche moralmente e intellettualmente, per poter avere il coraggio di assumersi questa divina responsabilità del reale: che, si spieghi nello spazio o si spieghi nel tempo, impone all'immaginazione una mole infinita, che schiaccia l'individuo. Il monte Bianco, si dice, (e perchè non piuttosto l'Himalaya?) lo avete creato voi? Il sole, le stelle, l'infinito seren, non sentite come infinitamente sorpassano il potere delle vostre forze? Alessandro e Cesare, Buddho e Cristo, Platone e Aristotele, non vedete che son lì, lontani da voi nel tempo, vissuti quando voi non

eravate nati, e nel tempo in cui vissero creatori di un mondo, che voi nascendo avete trovato, e ne avete beneficiato? Non sentite il vostro nulla di fronte a quest'oceano che batte furiosamente sullo scoglio, sul quale vi siete rifugiati, e con un'ondata può da un istante all'altro travolgervi e inghiottirvi?

Ma quest'atteggiamento spirituale, consolidato dal mito della natura astrattamente e però materialisticamente considerata, non è un pensiero che possa valere contro questa logica, la quale ne ha dimostrato il valore. E chi vuol criticare perciò il concetto della soggettività storica è avvisato che gli convien prima fare uno stretto esame di coscienza, e rendersi conto di questo pensiero angusto con cui egli tira a stento la vita, trepidando sempre, sempre temendo l'irrompere dell'onda sul suo scoglio, interdetto perciò e di tratto in tratto paralizzato, poichè vivere non si può se non nella libertà dello spirito, e lo spirito non è libero rannicchiato così in faccia a un mondo che gli è contro, e sopra, minacciosamente. E per questo esame di coscienza che deve condurlo ad acquistare un po' più di fiducia in sè, e perciò nella vita, può essere aiutato da un *auxilium imaginationis*, pensando che egli che pensa, ed è soggetto di pensiero, come tale, per quanto piccola cosa, è pur qualche cosa: non è un puro nulla, che nulla potrebbe neanche pensare. È annidato in un cervello, magari, quasi ragno nel suo buco, donde tesse, traendone da sè la materia, una tela, una povera tela, che basta un soffio di vento a stracciare: tela sottile sottile, lieve lieve, il pensiero; che è pur qualche cosa, esistente, finchè esiste, quanto il sole, quanto l'oceano, quanto tutta la natura, quanto Dio: ed esiste questa ragnatela non come qualche cosa che sia nel mondo, ma estraneo ad esso, sicchè il mondo sarebbe lo stesso mondo anche senza di quella. Il mondo, questo mondo del ragno, c'è, nella sua totalità, in quanto c'è pure questa ragnatela; e come una puntura che punga il mio labbro, o il lobo del mio orecchio, deve pur dirsi che punga proprio me, tutto me nella mia unità, se il mondo è unità, in cui tutte le parti si legano insieme e reciprocamente si richiamano, anche questa ragnatela è il mondo: tutto il mondo è

in essa, nè essa può lacerarsi, senza che vi si laceri il mondo. Anche il piccolo, dunque, l'infinitamente piccolo, non pure rispecchia, ma contiene in sè l'infinitamente grande; e a ritenersi con umile animo infinitamente piccolo non si riesce a scaricarsi della responsabilità dell'infinitamente grande. Che vale distinguere tra grande e piccolo? Io posso traforare il Monte Bianco; e la mia sarà evidentemente un'azione che trasformerà notabilmente il mondo; e posso limitarmi, senza ricorrere alla dinamite che sgretola i blocchi millenari delle montagne, senza associare altri all'opera mia, senza muovere io stesso nè anche un braccio, senza neppure articolare oralmente sillaba (che sarebbe pur essa, come ognuno è pronto a capire, una modificazione non indifferente arrecata all'aria circostante e, attraverso le sue ondulazioni, allo stato di tutti i corpi in essa collocati); posso tacere, ma pronunziare tacitamente nel segreto della mia coscienza una parola di luce, che mi fa intravvedere sullo schermo di quella tal ragnatela un nuovo mondo morale, e basta quindi a riformare la mia volontà, il mio essere e il mio futuro operare, e attraverso infinite mediazioni il mondo morale in cui questo operare si riverserà, e che sopravviverà a me e si dilaterà di anima in anima, in molte anime, come i cerchi concentrici suscitati nell'acqua dal sassolino cadutovi dentro, e farà infine che quella tacita parola, quel nulla che mi ha bisbigliato nel cuore, possa non solo traforare i monti, ma spianarli, e cangiare la faccia del mondo.

Ebbene, l'idealismo invita gli uomini a rientrare in se stessi, a non preoccuparsi della propria apparente miseria e piccolezza, che c'è pure, ma non è tutto; a cercare in se stessi quel principio, da cui tutte le cose, piccole e grandi. scaturiscono; e in quel principio vedere, scoprire, sorprendere in atto la divina energia, che è loro pensiero, sempre sperimentabile come attività creatrice di cose che paiono piccole ma si espandono e si ripercuotono tutte in una sfera infinita.

E quando si conquisti il senso di questo infinito che vive nel pensiero, può darsi che si accetti in pace anche questa verità inconfutabile, che la storia del mondo è la storia del mondo dello storico, cioè la storia dello storico.

4. Individualità della storia.

Nell'atto del pensiero storico bisogna cercare la vera positività del sapere storico: che non è la positività del passato, la quale limita e coarta la mentalità dello storico, sì la positività del presente, che è dotata dell'imperatività della ragione: imperatività logica, sempre, e non di fatto. Il fatto invero non impone a nessuno: il fatto si nega, se non si giustifica, cioè se non si pensa nel sistema dell'autosintesi: in quanto si pensa e non si può non pensare, data la forza intima dell'autosillogismo. Il fatto impone, e astringe la mente, quando si converte in atto, ed è l'atto stesso del pensiero; e così la positività apparente dei fatti inattuali, scrutata nella sua genesi logica, è la positività reale dell'atto spirituale.

Il pensiero storico è positivo in quanto è atto determinato di pensiero: non pensiero che si possa pensare, ma pensiero che si pensa: autoconcetto, nella sua attualità.

E la positività storica è bensì individualità, ma quella individualità che può esser data soltanto dalla logica dell'autoconcetto. La positività è individualità, poichè soltanto l'individuo, come vide Aristotele, fa passare dalla semplice possibilità alla realtà. La realtà non semplicemente pensata, e che perciò può essere e può anche non essere, ed è da realizzare, ma positiva, in cui l'essere, come esistere, c'è ed esclude il suo opposto: è individuo. Individuo è ogni essere della natura, il quale esiste, non più semplice idea, specie o genere, ma idea incarnata, specie o genere che è forma d'una data materia. Individuo è tutta la natura. Individuo questo pensiero che pensa la natura. Individuo tutto ciò che attualmente esiste.

Aspro concetto, nella cui ricerca si può dire consista tutta la storia del pensiero umano. Il quale può sì immediatamente afferrare l'esistente nella sua individualità; ma esso è mediazione, e quindi negazione di quella immediatezza, e però riduzione dell'esistente al possibile, del dato al concetto, del particolare all'universale. Il pensiero vuol pensare questo

mondo; e per pensarlo lo trascende, e non pensa più questo mondo, che è il solo che esista, ma quel mondo in cui e per cui questo è intelligibile: e mentre perciò cerca l'esistente, trova l'ente: acqua, aria, fuoco, essere, atomo, idea, forma, uno: quello che si pensa, ma che non esiste, se per esistere s'intende quell'essere positivo che è proprio del particolare, anzi di questo particolare, che è unico, come la foglia che ne ha tante simillime, ma nessuna identica. L'individuo, eterno Proteo, sfugge sempre dalle mani, nell'atto stesso che crediamo di stringerlo finalmente in pugno. E pare che quanto più il pensiero si sforzi di coglierlo, tanto più esso s'involi, lasciando l'universale, che si pensa benissimo, ma non serve alla vita, che col pensiero si vorrebbe pur vivere, noi individui in mezzo agl'individui, in questo individuo che è il mondo. Pare, e deve parere, finchè il pensiero si orienti intellettualisticamente verso una realtà che egli perciò presupponga.

E la storia orientata in questo senso, fondata pertanto sul concetto realistico d'una realtà storica preesistente alla storiografia, si condanna a questa vana industria di afferrar Proteo: un individuo, che o s'intuisce immediatamente ed è allora problema storico ancora da risolvere; o si pensa, e allora il problema è risoluto, ma è anche annullato: perchè Socrate sarà pensato in quanto definito come filosofo, come filosofo del concetto, come filosofo che insegnò e non scrisse, che attese a scrutare se stesso e gli altri per anni ed anni instancabilmente, e si rise della pretenziosa sofistica del suo tempo e di tutti i tempi ammaestrando con la sua ironia a scoprire il vuoto del falso sapere, ecc. ecc. Socrate diventa una serie di concetti, non differenti da un'altra serie qualsiasi se non per una positività sempre sottintesa e non conosciuta mai. La quale non è neppure determinabile col tempo e col luogo — i due famosi occhi della storia; poichè in quel tempo e luogo per l'appunto noi potremmo sempre rappresentarci con la fantasia, nel campo dell'arte, un Socrate immaginario: pensato cioè come quell'altro, e pure non esistente.

Tutto insomma l'esistente sfuma in un semplice possibile, in un sogno, se noi stiamo a guardarlo lì dov'esso alla co-

scienza ingenuamente intellettualistica pare che sia. Come si passa dal sogno alla realtà della veglia? Riscotendosi, svegliandosi, e riacquistando non la coscienza, che vigila più che mai nel sogno, ma la coscienza di sè, per cui si distingue il subbiettivo dall'obbiettivo, obbiettivo ritenendo solo quel mondo che forma un sistema, e subbiettivo quello che è appena un frammento astratto del sistema. Del sistema inintelligibile senza l'attività del soggetto che coordina insieme e stringe nell'unità, che è sua, la molteplicità degli oggetti. Tutto ciò che non è semplicemente pensato, e però immaginario, si lega con tutto il resto di questo mondo, che è il mondo reale perchè mondo attuale dell'Io: quel mondo, astrarre dal quale è per l'Io tanto impossibile, quanto l'astrarre da se stesso: poichè per lui medesimo astrarre da sè, cioè negare sè, è appunto praticamente affermare questo sè.

Il mondo come mondo nostro, ecco il mondo che esiste. L'individuo esistente in questo mondo, membro di esso, con cui perciò fa sistema, ecco l'individuo veramente esistente, perchè partecipante, attraverso la geografia e la cronologia e tutte le categorie del mio pensiero, all'attualità del mio atto di pensiero. Il mondo, come questo mio mondo, ecco il vero individuo, che non è uno dei tanti mondi possibili, ma l'unico reale: unico perchè chiuso in me, che sono unico, di una unità effettivamente immoltiplicabile. Spezzate l'anello che unisce il vostro mondo a voi, e voi vedrete subito questo solido mondo reale, in cui sono tutte le nostre cose e le nostre persone care, a cui è congiunta la nostra vita, perchè in esse si compie questa nostra vita, svanire nelle diafane ombre dei sogni. L'individuo, dunque, non lo cercate col pensiero; ma realizzatelo voi nel pensiero: l'unico individuo che si pone a volta a volta come questo e quello e quell'altro individuo, che è pur sempre il soggetto nella sua attualità. Il Socrate storico con la sua positiva individualità allora sì è afferrabile; ma in quanto lo si costruisce come personalità che rivive nella nostra, ed attualmente è la nostra.

La storia dunque non è il mondo delle individualità, ma il mondo della individualità.

5. Universalità della storia.

Da quando, al principio del secolo scorso, per merito della filosofia idealistica — dopo G. B. Vico rimasto voce inascoltata nel tempo suo — si è cominciata a chiarire la natura storica del reale, si è preso insieme a distinguere con questa categoria della storicità lo spirito dalla natura, attribuendo al primo tale categoria e negandola alla seconda. La distinzione, per altro, com'è naturale, ha oscillato a seconda del rapporto o della differenza che si ritenne di affermare tra spirito e natura. Ma la concezione filosofica della realtà storica agiva con la sua universalità sul pensiero scientifico, inducendo a storicizzare anche la natura, finchè una realtà si riconoscesse a quello che si dice natura.

Il nostro Vico, che prima distinse la realtà umana, come storica, dalla realtà naturale, che pure ammise, lasciò infatti nella sua filosofia un jato, che cinge la sua concezione storica di un velo di mistero e di congiunto scetticismo. La storia per lui è fare dello spirito, che viene spiegando nel suo atto la propria natura: fare dello spirito umano, e perciò fare, di cui questo può rendersi conto e conseguire vera scienza, perchè si sa quel che si fa; e gli uomini perciò questo mondo delle nazioni che essi fecero, possono conoscere, solo che ne ricerchino la genesi dentro le modificazioni della loro propria mente, da cui le modificazioni, onde risulta lo sviluppo di quel mondo, provennero. Questa mente umana intanto, se fosse diversa dalla Provvidenza che è la mente divina, si smarrirebbe dietro al miraggio dei motivi e dei fini particolari, da cui, a primo aspetto, sembra governata infatti la vita degli uomini. Il valore, la logica, la verità del processo delle umane idee importa che esso rinverghi col processo della Provvidenza; e che insomma il « senso comune », quello spirito universale onde gli uomini sono indotti, con una logica obbiettiva, a creare il loro mondo, è lo stesso *Deus in nobis*. Importa cioè che non ci sia altro Dio da cercare per l'intelligenza del mondo umano, oltre quello che in esso si manifesta ope-

rando come logica costante delle menti umane. Dio è nello spirito, è lo spirito stesso, non lo trascende. Questa la parte positiva della speculazione vichiana.

Ma insieme con questa parte positiva ce n'è una negativa, derivante dallo sfondo naturalistico di questo quadro luminoso del mondo delle nazioni, fatto e conosciuto dagli uomini: lo sfondo della natura, in cui gli uomini nascono e vivono, su cui innalzano questo loro edifizio mirabile della civiltà, che è tutta storia, ossia mondo che essi han fatto e fanno, sapendo quello che fanno. La natura, che come fondamento dell'edifizio, non è fatta dagli uomini, poichè essi la trovano fatta, e che trascende perciò la sfera della loro capacità creativa e della loro capacità conoscitiva. La natura, creata da Dio, soltanto da lui può esser conosciuta, restando fermo che soltanto chi fa sappia. Sicchè il mondo dell'uomo, che partecipa alla vita della natura prima che a quello dello spirito, è un doppio mondo: il mondo divino oscuro e il mondo umano illuminato: questo recinto da quello, il quale resta di qua dalle origini e di là dal termine ultimo a cui si possa spingere la umana mente: di qua dalla nascita e di là dalla morte. Ma non ha detto Vico che quella mente, — non la mente particolare intenta al proprio utile o piacere particolare, ma l'altra, operante con legge costante sotto alle apparenze dell'egoismo per realizzare il mondo giusto e razionale, — è la stessa mente divina? Ci sono dunque due menti divine, una identica e l'altra diversa dalla umana? Ma la diversità o dualità non scuote la fede nella intelligibilità della storia? Come riconoscere in questa mente che è nostra la stessa mente divina, se questa ci sfolgora con la sua trascendenza nella natura, al cui spettacolo e al cui dramma noi non possiamo sottrarci, e che ci fa piegar le ginocchia innanzi alla sua imperscrutabile essenza? O Dio si svela, come c'indurrebbe a credere la considerazione della storia; e la natura dovrebbe essere storia, o magari una preistoria, ma parte comunque di quel medesimo processo spirituale in cui la storia consiste. O Dio non si svela, come c'indurrebbe piuttosto a ritenere il concetto della natura, e allora come non diffi-

dare del carattere divino di questa mente che noi argomentiamo rispondente alla Provvidenza divina, ma che intanto è la nostra?

Una concezione positiva della storia come realtà tutta umana e tutta divina non è possibile in una intuizione dualistica del reale. E già come dire la storia realtà spirituale, liberamente creata, e cioè autogenita, o *causa sui*, se lo spirito si concepisce in qualunque modo condizionato e limitato da qualcosa che lo trascenda? Libertà vuol dire infinità. E il difetto della storia in una concezione dualistica è questo: di non essere infinita.

Per concepire immanentisticamente la storia occorre perciò storicizzare la natura. Ciò che tentò per una via Hegel e tentò per altra via il naturalismo scientifico del secolo scorso, compiendo uno sforzo vano, perchè chi dice natura, dice meccanismo, essere immediato e negazione di quel fare, in cui la storia consiste: dice negazione di quella individualità, senza di cui non c'è storia, e che la storia della filosofia dimostra essere stata assolutamente irreperibile finchè lo spirito persistè a cercarla fuori di sè. Tuttavia quello sforzo ha un significato importante, perchè dimostra l'esigenza logica di unificare nella categoria della storia ogni realtà pensabile, nulla potendo essere storico se non è tutto storico.

Ma il problema è insolubile finchè quella forma del reale che ripugna evidentemente al carattere della storia non sia collocato al suo posto, che non è nell'attuale, ma nell'inattuale. La realtà naturale non è una realtà per sè stante e autonoma, come la spirituale: essa è posta dall'atto dello spirito come concetto che è membro vivo soltanto nell'organismo dell'autoconcetto. La storia abbraccia anche la natura, in quanto la natura è spirito come il concetto è autoconcetto: in quanto il meccanismo della natura, liberato alla sua astrattezza, si risolve nella libertà dello spirito, e la sua immediatezza nel dialettismo dell'autosintesi spirituale. Ma, fissato astrattamente il concetto, questo s'irrigidisce in un'immediatezza che ripugna al movimento storico.

La storia non è dunque un dominio particolare della realtà,

se la realtà si apprenda nella sua attualità. Prescindendo dalla quale anche lo spirito si naturalizza, si schematizza in concetti astratti e dà luogo a tutte quelle categorie pseudostoriche, le quali imperarono nelle concezioni della realtà umana finchè non si cominciò a scoprire la sua intima ed essenziale storicità.

6. Le categorie pseudostoriche.

Tutti conoscono coteste categorie pseudostoriche: il concetto, in primo luogo, di *natura umana*, con i concetti subordinati di religione *naturale*, diritto *naturale*, etica *naturale* e così via; poi, il concetto di *costume*, quasi seconda natura, *legge*, *istituzione*; poi ancora, il concetto dei *fattori* o delle *cause* storiche (clima, razza, ambiente); il concetto di *società* staticamente concepita; il concetto di *legge storica*; e tanti altri concetti con questi connessi, dominanti nella metafisica o nella scienza della storia; la quale nella sua spiritualità e attualità non è materia di metafisica, nè propriamente di scienza.

Tutti questi concetti, con cui il pensiero ha pensato la storia, adulterandola e naturalizzandola, obbediscono all'astratta logica del logo astratto, per cui la realtà umana, che è autoctisi e dialettismo, si apprende come realtà realizzata, e quindi immediata. La *natura*, che le scienze morali o la pseudo-filosofia del sec. XVII e del successivo postulano e teorizzano, per ricavarne la critica dei costumi, delle istituzioni, delle leggi, a cui vien contrapposta come il bene al male, è evidentemente una categoria pseudostorica in quanto tende al pensamento della realtà umana, che è realtà storica, e non riesce a pensarla se non disumanizzandola e spogliandola perciò del suo carattere storico. La *natura*, infatti, anche se riferita all'uomo, è immediata, senza processo; laddove l'uomo è uomo in quanto si fa uomo. E tutto ciò che è umano è attualità, generazione di sè. La natura umana dunque, se è natura, non è umana. E non è storica, perchè la storia è appunto questa generazione di sè, che realizza l'individuo. Nella presunta natura umana non c'è infatti individualità, non c'è nulla di positivo,

poichè essa è la potenza che dovrà attuarsi. E poichè è la negazione della storia, la natura esercita questa sua negatività contro la vera storia, il positivo della realtà umana, che pessimisticamente svaluta alla stregua dell'astratto ottimismo a cui questo concetto della natura umana dà luogo.

Il quale concetto della umana natura non è altro che l'analogo del concetto di costume, o legge, o istituzione, a cui si contrappone. Il costume infatti non è nè anch'esso nulla di attuale e veramente positivo come sarebbe piuttosto l'azione, che col costume s'intende spiegare. L'azione è l'individuo, e il costume è l'universale. E altrettanto si dica di quel costume che è posto dalla coscienza e nella coscienza, e si dice legge: la quale non può intendersi altrimenti che come l'astratto universale dell'azione in quanto non immediatamente, spontaneamente, ma consapevolmente, pensatamente, volontariamente è quella che è. L'azione giuridica sarà l'elemento positivo, individuale e perciò veramente storico: e la legge non può avere altra storicità da quella che le viene dall'atto che la promulga, o dagli atti che la realizzano individualizzandola nell'esecuzione. Così l'istituzione, staccata dalla volontà degl'individui che la fondano, la mantengono, o la corrodono e annientano, non è se non un concetto statico, vuoto di verità. Se la storia fosse costumi, leggi e istituzioni, tutta la sua positività svanirebbe. Una storia istituzionale, senza individualità, è minata infatti interiormente dalla tendenza a convertirsi in una sociologia, scienza mitica per eccellenza nel senso da noi attribuito al mito. Giacchè la società, che è il suo oggetto, e che è certamente una realtà spirituale, è da essa postulata come una struttura assolutamente o relativamente statica, che comprende sotto di sè e in sè le energie spirituali degli individui, ma superandone la individualità e governandola deterministicamente, secondo leggi, in cui consiste la sua essenza, e che, come identiche in vari tempi e luoghi, sono perciò prive d'ogni positività. Laddove la società storica, esistente, positiva — la sola di cui metta conto occuparsi — è quella a cui io mi sento unito, che è perciò in quanto ci sono io a farla essere con la mia atti-

vità e non al di sopra o fuori o intorno a me se non in quanto la faccio essere là dove soltanto lo spirito fa essere qualche cosa, dentro se stesso: non *inter homines*, ma *in interiore homine* [1]. E soltanto sociologicamente, quando la storia venga spogliata della sua essenziale positività, e fissata in un'astratta universalità, da cui sfugge come sempre tutto il reale, si può parlare di leggi storiche e di fattori o cause: concetti tutti repugnanti a quello dell'individuo, in cui la storia si concreta, e che non è concepibile se non come autore della sua legge, sempre individuale, unica, e quindi libera attività non soggetta a cause di sorta.

La storia così sociologicamente appresa con le menzionate categorie pseudostoriche è una storia vista dal di fuori a quel modo che si vede la natura: una storia perciò, che è l'ombra della storia, se per storia non si può intendere altro che la realtà dello spirito, intendere la quale è interiormente attuarla.

Nè occorre avvertire che, enumerando coteste categorie, di cui abbiamo chiarito il carattere pseudostorico, non abbiamo inteso di distinguere una serie di concetti aventi funzione di categorie in questo fallace pensamento della realtà storica, da tutti gli altri concetti che intervengono in ogni storiografia la quale non risolva il fatto storico nell'atto storiografico. La nostra dottrina delle categorie non ammette una distinzione tra concetti che sono e concetti che non sono categorie, quando la categoria s'intenda non come la categoria-autosintesi, ma come categoria-predicato. Tutti i concetti che lo storico predica della realtà storica sono categorie: e sono pseudo-storiche se vengono concepite secondo l'astratta logica del logo astratto, lasciandosi sfuggire quella categoria fondamendale, che è la sola categoria attuale, in cui tutte le altre, in concreto, conviene che si risolvano. Tutto perciò io posso pensare della realtà storica, ma a patto che il mio pensiero, quale che esso sia, possa confluire e confluisca nel pensiero della stessa realtà come quella realtà che io vengo realizzando nell'atto che penso, quando sento infatti il calore della vita dentro

[1] Cfr. i miei *Fondamenti della filosofia del diritto*[2], Roma, 1923, cap. IV, § 7.

di me, alla stessa guisa del poeta, che non è innanzi a una realtà estranea ma alla fiamma onde egli stesso arde e si consuma illuminandosi, tutt'uno con le sue creature in cui s'oblia; del poeta, che anch'egli potrà pensare e pensa la natura, ed è uomo che ha una sua natura e vive in una società, sotto una legge, stretto dentro la rete delle istituzioni e dei costumi, ma tutto questo risolve nella vita di quella realtà spirituale, che si attua mercè la sua poesia.

Tutte le categorie sono pseudostoriche fuori dell'unica categoria attuale in cui si devono risolvere: tutte sono veramente storiche, in quanto sboccano nell'autosintesi dell'atto spirituale, sola vera categoria concreta della realtà che realmente si pensa.

7. Storia e poesia.

L'accenno del paragrafo precedente all'analogia tra il procedere dello storico e quello del poeta, non è una semplice analogia, se si riflette all'intimo nesso della categoria con i suoi momenti; per cui se un momento solo non è la categoria, la categoria è certamente ogni suo momento. La categoria, in cui conviene che si risolvano tutte le categorie storiche, è quella dell'atto spirituale che è autoconcetto, cioè filosofia. La storia perciò, come conoscenza-attuazione dell'individuo, è filosofia; mentre ripugna così al concetto della metafisica come al concetto della scienza, in quanto entrambe si rivolgono a una realtà, il cui pensamento non va oltre il logo astratto, sia che con questo si presuma di cogliere l'esperienza, sia che si creda di doverla trascendere.

Ma la storia non potrebbe essere filosofia, se non fosse poesia (arte, in generale). Perchè la categoria è unità di momenti, il primo dei quali, l'immediato, che va negato, ma non si potrebbe negare se non si ponesse, è l'arte: quella posizione affatto soggettiva, in cui l'Io è ancora soltanto se stesso, e non è uscito da se stesso. Lo storico che per prima cosa creda di dovere, come l'entomologo che va a caccia delle sue farfalle, uscire di casa ed errare pei campi del

tempo e dello spazio, di là del suo proprio Io, è uno storico che potrà acchiappare qualche farfalla o qualche moscone, ma non s'imbatterà mai nella divina vita di quell'eterna umanità, che risorge dai sepolcri e sopravvive eterna alla morte, al tempo e all'oblio. Soltanto in se stesso, nel suo cuore, ossia nel caldo dell'immediata soggettività che si slancia liberamente alla vita, come polla d'acqua che sgorga con impeto perenne dalla fonte segreta, egli ha il tronco vivo dove innestare la pianta della realtà storica, della cui cognizione è bramoso, per vedersela viva innanzi nel suo germogliare e fiorire, e non ramo secco, da cui cadano le fronde appassite e vano sia sperare che una nuova gemma mai sia per scoppiare in novella fronda verdeggiante e fiorente. Questo innesto, certo, non è tutto, e non basta. Quell'immediato è immediato; e lo spirito non è quell'astratta intuizione in cui qualche filosofo, disperato di mai vederlo venire in possesso del vero mercè astratti concetti, presumerebbe d'immergerlo: l'immediata intuizione è, come abbiamo visto, inattuale, e presuppone perciò la sintesi della mediazione, in cui il pensiero consiste. Ma la mediazione non può esser tale senza porre l'immediatezza: il pensiero non può pensare senza intuire, senza fondere il pensato in se stesso, e qui dualizzarlo nella sua stessa eterna dualità che egli pone in virtù della propria unità, opponendo all'antitesi la sua tesi, che è appunto l'intuizione nella sua immediatezza.

Questo il profondo motivo di vero, che ha richiesto sempre dalla storia una poesia vera.

8. Storia e religione.

Poesia, dunque, ma vera. E le identiche, quantunque opposte, ragioni che conferiscono alla storia un carattere poetico, gli conferiscono altresì un carattere religioso. E storico non è nè chi non senta il dramma della storia come il dramma della sua stessa esistenza, nè chi non sia capace di vedere in esso quel dramma divino in cui Dio combatte e vince in eterno la sua lotta col Male: quel dramma, che è

la legge della sua vita, la realtà che lo fronteggia, e al cui imperio egli non potrà sottrarsi.

Questo dramma divino conferisce alla poesia quel valore di verità che si ricerca nella storia; in quanto la realtà storica si rappresenta assolutamente obbiettiva (non-Io dell'Io), in opposizione alla soggettività che è propria dell'arte; e insieme con esso gli conferisce quel valore morale, che è proprio bensì della libertà del soggetto, ma in quanto questo si obbiettiva, si nega nel suo limite e si sottopone perciò alla legge.

La obbiettività della verità storica (che è, come s'è veduto, la sua profonda soggettività) è la mediazione o sistematicità del pensiero. Il quale, via via che si media, si pone come verità dimostrata, ossia come verità immutabile: ed è già, a rigore, tale per l'immanente mediazione per cui l'Io si pone come non-Io: e in quanto non-Io, negazione del dialettismo dell'Io. Il momento religioso della categoria fa della storia la creazione d'una realtà religiosa: che nel suo essere, nella sua nuova immediatezza, si pone come di là dal pensiero, quasi verità che si può non avere scoperta, e pensare perciò ascosa nei documenti non ancora studiati, negli avanzi non ancora esplorati: i quali, scoperti che saranno, dovranno sì sollecitarsi a parlare, come l'uomo pio prega Dio di farglisi conoscere, come il teologo commenta e interpetra i libri sacri; ma non potranno costringersi a dire quel che essi non dicono. E non importa che questi documenti od avanzi, in quanto si ricercano, si sono già in certo modo trovati; poichè non si ricercherebbero senza un interesse storico che nasce da un certo concetto, per guisa che ricerca e scoperta e interpetrazione siano momenti diversi di un processo unico e tutto omogeneo, in cui la verità storica s'è già trovata quando si cerca, e si cerca ancora quando s'è trovata. Non importa quindi che questo presunto dato obbiettivo che è nel documento o nell'avanzo storico sia già oggetto di una costruzione. Il *fingit creditque*, in virtù del suo dialettismo, fa il non-Io opposto all'Io: e il documento funge da dato, da oggetto assoluto, da fonte del conoscere, la quale è opposta al soggetto che

vuole attingervi. Funge da dato, perchè il pensiero se l'è dato. E poichè se l'è dato, e dato come la sua vita stessa e il suo tutto (finchè non lo critichi e sorpassi), tutto ciò che egli può dire è lì; tutto ciò che egli può fare è lì; tutto ciò che egli può essere è lì. Perciò la sua imperatività come imperatività di superiore che comanda e vigila all'esecuzione del comando: e il pensiero che lo ha così posto, comanda e vigila per lui, e si vigila, e si fa scrupolo di allontanarsene, di deviare dalla sua testimonianza, di tradirla, di opporre cioè pervicacemente la propria soggettività a quest'oggetto in cui essa si è riversata, e a cui si ritiene pertanto devota. Così si spiega lo scrupolo di veridicità dello storico, identico a quello dell'uomo in faccia a Dio, da cui si sente scrutato nelle reni.

Questa obbiettività è pure, com'ho accennato, la sorgente della moralità storica. Perchè la legge, ond'essa apparisce investita rispetto al pensiero dello storico, è la stella polare della coscienza etica, la grande forza disciplinatrice del soggetto. Il fatto storico come realtà obbiettiva s'impone infatti allo storico, non come a semplice spettatore estraneo al dramma, secondo che potrebbe ritenere chi la storia considerasse dall'astratto punto di vista scientifico o metafisico, lasciandosi sfuggire il suo momento di assoluta soggettività. Il fatto storico dev'essere prima di tutto Io immediato. Lo storico nel problema, che fu risoluto in quel fatto, sente impegnato se stesso. Parteggi egli per Cesare o per Pompeo, parteggi per Roma, o parteggi per l'umanità a cui Roma apre la via, egli è impegnato nel problema. E la soluzione egli perciò è indotto a volerla come la sua soluzione. Sarà o non sarà: in ogni caso è quella soluzione che è, immutabile. Se fosse un fatto naturale, la soluzione non avrebbe valore per lui: ma quella soluzione fatale e ineluttabile come un fatto naturale, che, a differenza di questo, viene incontro al problema personale dello storico, è premio o castigo: è sempre giustizia.

Giustizia diversa dalla umana, che può esserci e non esserci. Giustizia divina, per cui le conseguenze delle azioni pendono sulle azioni, e le raggiungono infallibilmente, quasi giudizio

che non può mancare. Ed è sempre giusto: perchè quella negazione della soggettività, in cui il problema si risolve, è pure l'affermazione della soggettività stessa: la quale o rimane eterno problema senza soluzione (e non può, dato il suo dialettismo), o si nega per affermarsi, e ritrova se stesso nel suo negativo. Ritrovarsi che è intendere, trovar razionale; riassumere quindi in sè come soggettività immediata, e procedere a nuova negazione e affermazione di sè. O lo storico si ferma al primo passo (problema senza soluzione), e la realtà per lui è irrazionale, inintelligibile; o lo storico intende e procede, e costruisce di grado in grado nell'immanente atto del pensiero tutta la storia come l'educazione del genere umano: quell'educazione che è autoeducazione, formazione, creazione di sè: processo teogonico.

9. Dio.

La storia nella sua identità con la storiografia, risoluta cioè, senza residuo, nell'atto dello spirito, individualità che si fa, e facendosi è positiva, di quell'essere che esiste, e chiude in sè il tutto pensabile, principio di ogni essere e di ogni esistere, questo Individuo, che è il mondo, dal punto di vista della logica del concreto, questo è Dio. Il dio di quella religione che non è ideale e inattuale momento della vita del nostro cuore e della realtà in cui vibra il nostro cuore, ma della religione matura e compiuta, attuata in quella vita e in quella realtà, in cui è la nostra persona. Il processo della storia (nella sua universalità) è il processo di Dio, la cui perfezione, infinità e assolutezza è appunto nel suo divenire, che è come dire nella sua spiritualità. Chi non si contenti di questo Dio che pur lo sostiene e lo spia, eterno vigilante, nel profondo del suo pensiero, donde crea onnipossente il mondo della vita e della luce, traendolo dalla morte e dalla tenebre che ne sono l'inattuale negazione, vada pure in caccia delle ombre di là dal cielo stellato o nei recessi inaccessibili del proprio animo: mistero che non si svela a nessun vivente che viva del suo pensiero, e pensando obbe-

disca alla sua propria legge (la legge dell'autoconcetto). Quest'ombra gli potrà giovare a intellettualisticamente polemizzare contro gli assertori del vero Dio, non d'altro curandosi che del giuoco dei propri astratti concetti, remoti dalla vita del suo cuore e inutili perciò a lui, che nel cuore ha la viva scaturigine d'ogni suo essere e fare: o potrà giovarsi a nascondervisi dentro pazzescamente protestando di non voler dire e pensare, mentre dice e pensa. Ma nè l'intellettualismo vano nè l'ingenua pretesa mistica, che ove potesse realizzarsi, soffocherebbe quella vita di cui vuol celebrare il principio, può la religione superare, per entrare veramente nel regno di Dio, se non si risolve in questa filosofia, che è l'aspirazione d'ogni filosofia, d'ogni pensiero, e di tutto; la quale ci dà la coscienza dell'infinita individualità che siamo, tutti insieme in un cuore solo, *cor cordium*. Siamo e non siamo: siamo come spirito, facendoci, senza ozio e senza fatica, senza dolore che non sia il rovescio della nostra gioia, senza gioia che non sia il rovescio del nostro dolore: in un lavoro eterno, che è vita perfetta.

Capitolo VII

EMENDATIO INTELLECTUS

1. Ufficio pratico della logica del concreto.

Uno dei caratteri della logica del concreto è la sua praticità: voglio dire la sua azione sulla logica in atto del pensiero, laddove la vecchia astratta logica dell'astratto era essenzialmente, malgrado le incoerenti pretese che assunse fin dalle sue origini di canonica del pensiero filosofico, teoretica [1].

La logica dell'astratto suppone infatti un logo governato da una legge d'identità, la cui mediazione trascende il pensiero in atto, ed è immediato rispetto a questo. Il logo quindi sta alla logica, come la natura alla scienza della natura, ed ogni parte della natura alla rispettiva scienza particolare. La quale non si pensa, nè si può pensare dotata di una qualsiasi efficacia sull'oggetto, che la condiziona, e perciò la precede assolutamente. Tutta l'antica filosofia, come abbiamo visto nell'Introduzione e nella prima parte di questo *Sistema*, era orientata in questo senso intellettualistico. Ogni scienza, in quanto scienza particolare e non filosofica, è del pari orientata in questo senso. Secondo il modo comune di pensare, la scienza perciò suppone la vita; e chi studia la vita si mette, in quanto la studia, al di sopra e al di fuori di essa. Altro perciò è la teoria, altro la pratica; e se da una buona pratica si può passare a una buona teoria, il passaggio o il solo pretendere di passare dalla teoria alla pratica espone lo studioso, lo scienziato, il filosofo al rischio di farsi ridere alle

---

[1] Cfr. la mia *Rif. della dialettica hegeliana*², II.

spalle. Che anzi la scienza allora più si affina e perfeziona e s'impadronisce degli animi, quando le energie della vita pratica, onde si crea la potenza e il lustro delle nazioni, s'indeboliscono e decadono. L'uccello di Minerva, secondo l'immagine di Hegel, simbolo di quanto vi è di anacronistico nella sua filosofia, spiega il suo volo al crepuscolo della sera, quando le opere del giorno sono tutte compiute.

Il concetto pratico della scienza s'annunzia nel *Nuovo Organo* di Bacone e nel moto contemporaneo del sapere scientifico sperimentale e induttivo; il quale comincia a concepire la scienza come uno strumento della vita, appunto perchè la logica della nuova scienza comincia a scrollare il presupposto intellettualistico della logica dell'astratto. Quando la verità non è più un immediato presupposto del pensiero, ma ricerca, conquista e sviluppo, l'uomo comincia a sentire che sapere non è vedere, ma fare; e che se c'è differenza tra questo fare e l'altro fare, per cui l'uomo già s'intuiva artefice della sua vita e del mondo adatto alla sua vita, una medesimezza pure ci dev'essere. E Bacone crede infatti di fornire all'uomo con la sua logica dell'induzione la chiave per aprire i segreti della natura, sorprendere qui le sue forze segrete, impossessarsene, per quindi dominarle e instaurare il *regnum hominis* da lui preconizzato. Tale la fede di tutto il mondo moderno.

Ma questo regno impiantato nel territorio della Natura, che solo *parendo vincitur*, è un regno da servitore, in cui il pensiero non domina davvero, perchè non crea; e non crea, perchè è limitato da un limite che non esso si pone. E questo limite, in cui persiste l'intellettualismo antico, fa sì che la logica dell'induzione continui a moversi nella stessa sfera del logo astratto scambiato pel concreto; e che abbia perciò, rispetto al logo vagheggiato come ideale e norma del pensiero, una funzione prettamente teoretica. L'ideale è sempre quello del sapiente che vede e contempla dall'alto il dramma del mondo: esso vedrà ora bensì a quello stesso dramma partecipare l'uomo, che col suo pensiero s'è conformato e assimi-

lato a quelle medesime forze che agiscono nel mondo preumano, e quindi s'è fatto, egli stesso, oggetto di contemplazione, stretto e costretto dentro l'universal meccanismo della natura, di cui il sapiente resta pur sempre spettatore.

Con la dialettica hegeliana, che è la logica del pensiero vero signore del mondo, perchè suo creatore, aumenta la pretesa pratica della logica. La quale, contrapponendo al principio d'identità di tutta la logica anteriore quello dell'unità degli opposti, sferza infatti il pensiero a rifarsi una nuova vita, in cui nulla si presupponga, in cui tutto che apparisce naturale e avente perciò una certa natura, dev'essere pensato come processo della stessa idea logica, quale si svela nella coscienza dell'uomo, forza infaticabile e realtà inquieta, che si realizza incessantemente. E infatti questa logica promuove in tutto il sapere del secolo un nuovo orientamento col senso di storicità che insinua in tutte le menti che intendano a penetrare nella vera essenza del reale; e riesce, dal punto di vista del pensiero, a suscitare un nuovo mondo, che è pur quello in cui viviamo: questo mondo, in cui gli uomini sentono di aver nelle proprie mani il destino, che prima attribuivano al giuoco di forze divine o naturali, ma trascendenti comunque la loro potenza. Una nuova politica, una nuova morale, una nuova economia, una nuova letteratura, e un nuovo modo d'intendere il rapporto dell'uomo con la natura, e quindi una nuova natura: insomma, un mondo nuovo, tutto pensiero, tutto in movimento per quelle forze stesse che sono il segreto del nostro pensiero, tutto vivo, tutto diverso, senza regole nè leggi prestabilite, senza nulla che sia quello e nient'altro, senza un problema che si risolva e non ci si pensi più, senza un'istituzione che si possa fissare per sempre, senza più una religione che possa imporsi a nessuno, e che possa imporre ad alcuno l'accettazione di una supremazia oggettivamente definita della sua Chiesa su alcuna delle istituzioni in cui si vien determinando la vita storica dello spirito umano. Questo nuovo mondo è effetto o causa della nuova logica? La domanda non ha significato ed è scorretta per noi, che sappiamo qual conto si possa fare del

concetto della causalità quando si tratti d'intendere la vita dello spirito. Restando nel campo della considerazione empirica si può dire che sia effetto e causa insieme. Filosoficamente parlando, si dirà piuttosto che questo mondo e quella logica sono tutti insieme un solo pensiero, che si determina per mille guise con una sola costante ispirazione, che è l' intuizione profonda della nuova dialettica. Hegel è il cervello di questo mondo.

Eppure in Hegel, come s'è avvertito, rimane un residuo intellettualistico; e la praticità della sua logica non si giustifica in quanto il suo logo è un antecedente ideale del pensiero umano o attuale, al quale non perviene se non per la mediazione della natura. Anche in Hegel il logo, la verità, col nesso dialettico delle sue categorie, è alle nostre spalle, com'è alle nostre spalle, base di tutta la nostra vita, la natura del naturalista, da Hegel pur conservata. Il pensiero, perciò, come pensiero attuale, non può che adeguarsi al logo; nel quale ha una legge che lo trascende, e a cui deve obbedire. Sicchè la logica che dà norma al pensare, anche per Hegel, è quella che è di là dal pensiero attuale, ed è, rispetto a questo, immediatamente, naturalmente. L'uomo non può far altro che acquistarne coscienza, come il biologo aspirerà a conoscere la vita, che non egli può creare, perchè essa è il presupposto della sua biologia. Anche per Hegel la logica guarda al passato, non al presente; e però a rigore non ha propriamente nulla da dire al pensiero attuale che fugge dai sepolcri.

La logica del concreto, negando ogni condizione del pensiero attuale, e identificando il logo con lo stesso atto del pensiero, portando la verità nel ritmo flagrante di questo atto, mette la prima volta questo atto, dallo stesso punto di vista logico, in una condizione identica a quella dello spirito che è in procinto di agire: restituendogli intera quella libertà che, distinguendo intellettualisticamente sapere e agire, la filosofia precedente gli aveva sottratto rispetto al sapere. Egli nell'atto del pensare non è più uno specchio della verità, un intelletto determinato dalle cose o dalle idee, o dai rapporti tra le cose o tra le idee: è un principio d'azione crea-

trice, volontà pensante. Pensando, egli creerà il mondo: quel mondo, che solo è per lui: non di fronte a lui, ma in lui, anzi è lui stesso.

Ma data questa praticità del pensare, la logica di questo pensare non è la teoria di questo pratico pensare. Non può essere — perchè sarebbe contradditorio — e non è. Perchè la nostra logica non si oppone al pensiero, se non in quanto il pensiero si oppone a se stesso, ponendo se stesso come diverso da sè di contro a se stesso come identico a sè. Con essa non abbiamo inteso di uscir dal pensiero, salire dalla valle al monte, e lì, sulla vetta, contemplare la vita del pensiero, come il saggio lucreziano si gode dalla terra che ha guadagnata lo spettacolo della tempesta che imperversa nel mare delle passioni. La nostra logica, abbiamo detto, è l'autoconcetto: un autoconcetto, dal punto di vista della molteplicità empirica; l'autoconcetto, dal punto di vista dell'unità trascendentale, che è il concreto. La logica insomma è lo stesso logo, come il logo si è immedesimato col pensiero attuale che nella logica si attua.

La praticità del pensiero è perciò la stessa praticità della logica. La quale, facendoci conquistare la coscienza del pensiero come autoconcetto, mentre si realizza in noi come esso autoconcetto, realizza nel nostro pensiero un mondo che è tutto nostro, senza altri antecedenti che quelli che esso contiene dentro di sè: un mondo infinito, in cui il nostro pensare è perciò pensare libero; e in quanto libero, come mai è stato per l'innanzi concepito il pensiero, soggetto a leggi che lo regolano. Il pensiero è stato sempre considerato in modo da essere quello che era, senza poter essere diversamente: come ogni essere naturale. Determinato, e senza libertà, perchè già determinato e presupposto. Ora il pensiero acquista la sua responsabilità, e perciò gli è forza accettare una legge.

2. La legge pratica del pensare.

Questa legge consiste nell'imperatività della ragione come atto del pensare. Il quale, si badi, non è fatto. Lo abbiamo altre volte avvertito; ma converrà sempre insistervi, poichè

troppi giudicano senza leggere tutto e tutto attentamente, e su questo punto facilmente scivolano, scambiando la nozione dell'atto con quella del fatto, e non riuscendo perciò più a rendersi ragione del carattere imperativo che può competere al pensiero come atto, e non potrebbe invece competergli se fosse un fatto.

La differenza è tutta qui: che l'atto è flagrante, il fatto è compiuto: l'uno è presente, l'altro è passato. L'uno perciò è spirito, l'altro è natura. L'atto quindi ha valore, e il fatto non può averne. Se tutto nella vita stesso dello spirito fosse un fatto, la libertà, l'attributo dello spirito, sarebbe ita: una legge vi dominerebbe meccanicamente e immediatamente per guisa che ogni uomo dovrebbe sentirsi indotto al più cieco fatalismo: incrociare le braccia, e abbandonarsi alla corrente. Questo è spinozismo, cioè naturalismo: ma non è il sistema dello spirito come atto puro, il quale fa appello *ante omnia* alla libertà degli uomini, dicendo loro come Cristo ai discepoli: *Vigilate*: non sonnecchiate, non vi distraete, perchè ogni vostro pensiero, di quel pensiero che è tutto vostro, e che vi è impossibile attribuire ad altri, nè in cielo nè in terra nè sotterra, l'iniziativa, v'impegna, vi trae dentro il mondo che voi pensando avrete creato, e che non potrete più disfare, perchè tutto quello che sarà per voi passato vi apparirà ferreo e immoto come Fato. Voi non siete in un mondo che già esiste: voi siete in procinto di crearlo questo mondo, in cui vi è dato di vivere, e fuori del quale nulla si può pensare di attuale, se attuale è il vostro pensiero. — Nell'atto è presente il soggetto, nel fatto è assente.

La logica di questo atto, che è pensare, può imporre perciò al soggetto se stesso come legge, come dovere da compiere: Pensa, uomo, pensa, come cantava, ebbro di entusiasmo, il Campanella, conscio della potenza creatrice dell'umano pensiero. Il pensare, appunto, non è un fatto, come la pioggia che precipita, come il peso o la dilatazione dei corpi, e simili. Esso è un'opera, la più ardua, quella infine in cui tutta si può riassumere l'umana operosità.

Lo vediamo anche nella vita dell'individuo particolare, in

cui il bambino si fa uomo a forza di pensare; come lo vediamo pure empiricamente nella storia dell'umanità che progredisce; progredisce, e in ogni punto da cui consideri il progresso compiuto, trova il segreto di questo progresso in nuovi concetti, nuove fedi, nuovi sistemi, nuove cognizioni, nuovi modi di considerare uomini e cose: tutta una mole sempre più alta, sempre più colossale, edificata da miriadi di uomini che vigilarono e meditarono. Ogni passo falso è una distrazione: il senno di poi genera il sentimento e il rimorso, e l'uomo si rimprovera di non aver riflettuto abbastanza, d'essere trascorso leggermente sulla superficie della vita, di non avere abbastanza pensato. Si deprezza un pensiero con un altro pensiero. Il mistico non sa che farsi del sapere che non dà la beatitudine: ma anche il mistico medita, anche per confermarsi nel disprezzo del sapere. L'uomo si stanca di pensare, e cerca il riposo; e dorme; ma dormendo pensa sognando; più o meno distintamente, ma regge sempre col pensiero, ancorchè oscuro e quasi eslege al paragone di quel della veglia, il proprio essere e la propria vita. O scansa la fatica del pensare, volgendosi al giuoco: ma in questo non riesce e perciò non prova gusto se anche lì non vi bada, non studia, non pensa. O si volge all'amore, che pare liberi l'uomo dal tarlo del pensiero, rituffandolo nell'onda della vita e della natura: ma l'amore ei vuol possederlo, e diviene tutto occhi sopra di sè e sull'oggetto del suo amore, per alimentarlo, custodirlo e assicurarselo: e indaga, e studia, anche qui, e si sorprende nelle notti insonni a riflettere e a inseguire le sue immagini, e pensa. O fugge la cultura per aderire più da presso alla vita primitiva in cui l'uomo s'associa alla sua terra e ai prodotti della sua terra, alla gleba o alle materie prime che estrae dal sottosuolo, e che gli rendono possibile col lavoro la produzione dei beni elementari necessari alla vita: il pane e tutto ciò che l'uomo a grado a grado vien aggiungendo al pane come mezzo indispensabile alla soddisfazione dei bisogni della sua vita materiale. China la fronte sulla zappa o sul piccone, e dimentica i cieli e i sogni, e si stringe al mondo materiale, dal cui seno si studia di ricavare quel che gli

è d'uopo. Ma tutto il lavoro che egli cerca perchè produttivo vuol essere sempre più produttivo: e nato dal pensiero del fine in rapporto col mezzo, cresce e si sviluppa nel pensiero del progressivo adattamento del mezzo al fine, onde ogni lavoro si analizza e divide e si riorganizza, e si perfeziona, e si fa sempre più produttivo. La stessa zappa che frange la gleba è animata dal pensiero dell'uomo che sa quel che vuole e perchè lo vuole; e non è impugnata nè levata in alto ad attingere peso e forza contro il suolo, senza l'interesse che cova nel cuore dell'uomo intento a prevedere il futuro di sè e de' suoi, nel mondo, qual è; senza perciò un pensiero che vigila nell'uomo la sera quando stanco egli va a letto, e lo sveglia ai primi albori del mattino, e lo caccia dal letto.

Il pensiero insomma accompagna sempre l'uomo, senza che egli se ne possa staccare. E come potrebbe, se cercando se stesso, e domandandosi che cosa egli sia, egli non può trovarsi se non nel pensiero e non può rispondere a quella domanda se non dicendo: Io (quell'Io che è pensare)? Il pensiero non si può staccare da se stesso, se non annullandosi. L'uomo o pensa ed è, e vive; o si lascia andare senza pensar nulla, senza nessuno sforzo di raccogliersi punto punto nella sua coscienza riflessa su se medesimo, come Io; e non è più lui: e non solo non sente, e non ricorda, ebete e smemorato, ma, nell'assoluta assenza di questa forza interna creatrice in quanto moltiplicatrice insieme e unificatrice, si disfà, vien meno, precipita nel nulla. L'uomo a forza di pensare fa tutto; e quando pensa e pare non faccia, arrestandosi ai programmi e alle intenzioni, è segno che non pensa abbastanza, non risolve tutti i problemi che in quella determinata situazione che noi gli attribuiamo, ei pur dovrebbe risolvere. Il pensiero fa l'uomo Dio; e se non pensa, egli è la negazione di Dio, il nulla. Ogni atto di pensiero è la risoluzione di questo dilemma tra Dio e il nulla.

3. L'amore della verità.

Pensare è la più ardua delle opere umane, quella che richiede dall'uomo maggior sacrifizio, perchè il pensiero è per l'appunto sacrifizio di sè. Pensare è autoconcetto, la cui legge fondamentale, abbiamo visto, è la posizione dell'Io come non-Io, quindi la negazione dell'Io. Negazione che non può intendersi come teoretica, qui nell'autoconcetto, se non s'intende come pratica e realizzatrice. Chi dice Io e ha cognizione di sè, non presuppone a sè questa realtà a cui la sua cognizione si riferisce, ma la mette in essere. Soltanto lo sciocco può contemplare se stesso, e pavoneggiarsi del suo sapere o del suo volere, come persona dotta e bennata e di merito per tutto quello che è stato capace di fare, andando attorno col petto fregiato di croci e medaglie. Quello che noi siamo possiamo vederlo soltanto non presupponendo il nostro essere, mai. Altrimenti l'eroe precipita dal piedestallo su cui lo colloca l'ammirazione universale; e il dotto smarrisce il senso della vera dottrina, il cui orizzonte è destinato ad ampliarsi sempre di più. Nè il merito si conserva se non si rinnova, per longanime che possa essere il giudizio volgare, e di facile contentatura, nel mondo che si dice ingrato ed immemore, ma ricorda in verità assai più che non dovrebbe. L'Io che si pensa, si realizza; e perciò non è Io mai come pensiero se non in quanto è insoddisfatto di sè e per attingere l'ideale si annulla. Che è il sacrifizio, che ci chiede la coscienza morale, intesa a instaurare un mondo spirituale, in cui ogni particolare soggetto si annulli come particolare.

Ma questo sacrifizio che pare anche si richieda in ogni sorta di attività, che importa sempre uno sforzo per uscire dallo stato in cui il soggetto si è adagiato e ha i suoi comodi, la soddisfazione de' suoi bisogni e i suoi piaceri, questo sacrifizio, che può essere, secondo i casi, più o meno grave, poichè importa la rinunzia a una maggiore o una minor parte del mondo in cui si chiude e circola la vita del nostro particolare soggetto, questo sacrifizio, dico, a considerarlo nell'atto che è l'atto per ec-

cellenza, il pensiero, importa un'infinita rovina dell'astratto Io soggettivo. Perchè il non-Io è negazione assoluta di questo Io: il suo assoluto opposto. E qui, in questo nucleo centrale della sua vita, bisogna perdere l'anima per salvarla. E chi non è capace di sottrarsi alla neghittosità naturale del proprio Io, che è inerzia spirituale e accidioso fumo, onde l'anima si oscura nella negazione di Dio, chi non sappia affrontare il dolore del dramma in cui consiste la vita del pensiero, perchè non sa staccarsi da sè, dal suo sè immediato, come a volta a volta esso si rappresenta e si conchiude realmente con i suoi interessi, con le sue cose, e le sue persone, e idee, e insomma la sua personalità in cui è il suo mondo, chi non sia pronto sempre a sacrificar tutto sè e tutto quindi il suo mondo immediato, non è chiamato a vivere la vita dello spirito, perchè egli ricalcitra innanzi all'atto del pensare. Si chiude nel suo egoismo, e non ama. Non ama la verità, in cui splende ogni oggetto determinato del nostro amore; oggetto che, come determinazione della verità, ci chiede, al pari di essa, sacrifizio e oblio di noi stessi, per la conquista di un noi superiore.

L'amore della verità è la prima delle leggi in cui si concreta la legge che la logica c'impone, di pensare.

4. La certezza della verità.

Amare la verità più di se stessi.

Ma quale verità? C'è chi si fa obbligo di amare l'umanità, e bastona a sangue i propri figli, perchè, con i fastidi che gli procurano, gl'impediscono di attendere alla sua missione filantropica. E la selva non gli lascia vedere gli alberi! La solita astrattezza, che toglie all'uomo la coscienza del concreto, in cui è la sua vita.

La verità, nel cui amore l'uomo pensa, e nega la propria immediata soggettività, non è la verità del logo astratto, in sè determinata ed esistente per sè. Quella verità non si conosce, nè si può conoscere; nè perciò si può amare. La verità di cui parliamo qui, è la verità che si pone nel pensiero, pen-

sando il quale il soggetto esce dalla sua originaria immediatezza: quel non-Io in cui come non-Io del nostro Io, questo Io si attua. Abbiamo detto che bisogna perder se stessi per ritrovarsi; e quello appunto che il pensiero trova, e in cui si ritrova, quello è la verità, per amor della quale egli deve, pensando, negare se stesso.

L'opportunità della distinzione si può facilmente vedere appena si consideri quanto sia difficile in ogni sorta di ricerca scientifica e nello stesso pensiero comune ottenere che gli uomini cerchino, anzichè la verità, che in astratto si può conoscere e possedere senza grande fatica, quella verità concreta e determinata che sola può essere la loro verità. Verità non creduta e accettata passivamente, e tenuta per obbiettiva, senza sapore, senza vita, infeconda, non alimento, ma impedimento alla vita del pensiero e quindi alla vita spirituale in genere. Non quella verità di Dio, di Aristotele, o di Pitagora, o del Maestro, comunque si chiami, che sarà domma di una Chiesa, o dottrina di una scuola, o opinione pubblica e *consensus gentium*: verità già esistente, già splendente sull'orizzonte, ma per tutti, Sole che dà luce e calore ai buoni e ai cattivi. Ma verità che noi dobbiamo farci, la nostra verità, la nostra vita, sangue del nostro sangue, atto del nostro stesso essere, in cui solo è gioia e gusto. Il non-Io non è termine aggiunto donde che sia all'Io nel dialettismo del pensiero: il non-Io è lo stesso Io, che s'è differenziato con la sua autosintesi. Tale Io, tale non-Io, in un rapporto inscindibile, generato dall'unità che si è dualizzata. La verità che dobbiamo amare, se vogliamo pensare, è quella verità che dev'essere generata dal seno del nostro stesso pensiero. La verità altrui non è verità nostra, e per noi perciò non è verità; e se l'assumiamo per tale, pecchiamo d'insincerità, e mentiamo a noi stessi, cominciando così a violare la legge che c'inculca l'amore del vero. E pecchiamo per lo stesso motivo d'ogni altro peccato, per egoismo e insano amore della nostra soggettività immediata; poichè accettare come verità quella che non è la verità nostra, da noi costruita, e quindi viva della nostra stessa vita, si può soltanto per non volere

pensare: per quella facile contentatura e superficialità di pensiero, che è mancanza di critica, e cioè di pensiero. La verità veramente pensata è verità nostra, e perciò concreta.

5. Corpulenza della verità, e verbalismo.

La verità è concreta se ha un corpo: non è un concreto pensiero se non si determina in parole, e in generale in una forma espressiva, la quale fa di una presunta verità o di una verità solo indistintamente intravvista da lungi come quella che potrebbe essere una verità posseduta da noi, ma non è per anco posseduta, una verità nostra: moneta sonante, corrente nel commercio onde noi contrattiamo le nostre cose con noi stessi (e possiamo quindi scambiarle pure cogli altri). Una verità fuori del corpo ond'essa si esprime e si concreta nella nostra mente è verità semplicemente mitica, non verità reale ed effettiva, amando la quale possiamo dire di amare sinceramente la verità. Esprimere il pensiero è lo stesso dovere perciò del pensarlo; e chi non esprime il proprio pensiero, non lo concreta nelle proprie parole o forme ond'esso vive innanzi a noi, anzi aderisce a noi, non pensa.

Il non pensare, o non pensare veramente, nasce dalla dissociazione del pensiero dalla sua espressione, per cui il pensiero può esser pensato senza essere espresso, e la parola quindi può esser pronunziata senza essere l'incarnazione di un pensiero. Due opposti, che nella loro astratta opposizione tornano a immedesimarsi e non si distinguono più, per modo che chi pensa senza dar forma al proprio pensiero, ha innanzi a sè pensieri che sono parole, coincidendo il pensiero astratto con l'astratta parola.

Che è infatti la parola, se non la soggettività del pensiero? Il pensiero è espresso in quanto è il mio pensiero. Una parola non è parola, se per me non significa nulla. E un pensiero espresso con parole che io non conosco, che non valgono per me come parole, perchè per me non hanno significato, è un pensiero tuttavia inespresso. Perciò il pensiero è concreto, come s'è detto, se prende corpo in una espressione. Ora, es-

sendo la parola il soggetto e la verità il pensiero come oggetto a se stesso, la verità astratta è indistinguibile dall'astratta parola, e tutt'uno con essa, perchè l'oggetto si distingue dal soggetto soltanto nella sintesi: spezzata la quale, tanto è oggetto l'oggetto quanto il soggetto. Così, per altro riguardo, l'anima e il corpo, concepiti analiticamente come dualità da unificare, anzichè termini di una relazione a priori e cioè realtà anch'essi realizzata dall'autosintesi del pensiero, sono tutti due corpo: essendo l'uno l'esclusione dell'altro potendosi ammettere una tale esclusione reciproca fuor che nello spazio, dove tutto è corpo.

Il difetto di corpulenza nel pensiero è pertanto verbalismo: quel pensiero che non pensa pensieri, ma parole; non si volge alla verità, ma s'indugia nell'Io immediato e astrattamente soggettivo, nel cui superamento e sacrificio consiste la dura e pur lieta opera del pensare. Il verbalismo è quello stesso peccato d'insincerità e di accidia, che è nel non pensare. L'uomo che pensa parla. Parla non parole, ma concetti. Non si chiude in concetti segreti e ineffabili, che sarebbero immagini immediate e vuote parole; ma conversa con se stesso, discorre mentalmente; e perciò discorre pure cogli altri e instaura un mondo socievole, in cui tutto quello che è suo, che è lui, è di tutti, è tutti: e ha virtù perciò di fondere e unificare ogni molteplicità empirica di esseri pensanti: i quali non pensano infatti se non parlando e parlando un linguaggio comune. E variamente si aggregano e formano nel loro storico processo associazioni diverse: famiglia, tribù, città, stati: individualità immediate, sempre, e comunità. E in ogni comunità si stringono spiritualmente in un solo pensiero dinamico che si determina in un corpo vivo, in una lingua, che gl'individui diversi parlano insieme, attuando una individualità superiore e mediata, che non è tra loro, ma si realizza dialetticamente in loro stessi, essendo sempre e non essendo mai: ideale splendente sempre innanzi come dovere da compiere, e pur realtà che si eredita dagli avi, ed è sacra, come il patrimonio più prezioso di cui l'individuo possa vivere. E le comunità si allargano, entrano in rapporto tra loro

e le lingue diverse, per la virtù incorporatrice unica dell'unico pensiero, superano nel commercio spirituale le loro differenze; poichè se il romano parla lingua diversa dal greco, anche il romano parla diverso dal romano del suo stesso tempo e della sua famiglia stessa, e questa differenza non impedisce l'unità viva della lingua, che nel dialettismo spirituale non ha bisogno di una immobile e astratta identità, anzi non deve averla, per essere una sola lingua. E così le genti diverse, che s'incontrano, s'intendono e si può dire che abbiano una lingua sola. E quelle che non s'incontrano nello spazio, s'incontrano nel tempo, poichè quella viva unità che è la lingua si svaria e differenzia di continuo finchè non par più quella: una lingua muore e parecchie ne nascono, i cui parlanti non abbandonano la lingua morta, e il pensiero che v'è incorporato e la fa vivere eterna; e l'assumono nella loro attualità spirituale. E così la lingua si perpetua, e la pianta che si diceva morta, ecco, rimette nuovi germogli, e rinverdisce e rifiorisce nella lingua viva: e ogni parola che suonò su labbro umano, si ridesta e risuona sulle labbra dei viventi, che lavorano a quello stesso pensiero e a quello stesso corpo del pensiero, che fu la vita degli avi più remoti. E così l'uomo non parla un linguaggio mai semplicemente particolare e suo; quantunque sempre il linguaggio sia soggettivo e immediatamente individuale a tal segno che ogni uomo ha il suo, e quanto maggiore è la sua capacità espressiva, tanto più personale è il corpo che in lui prende il pensiero, e più si dice perciò originale il suo modo di esprimersi. Ma parla un linguaggio che è il linguaggio, onde si rendono al pensiero che pensi intelligibili tutti i segni rimasti per lunghi secoli indecifrati di lingue spente per sempre. Quel linguaggio, che è il corpo unico dell'unico pensiero: attributo dell'Io, che è unità immoltiplicabile: l'umano linguaggio, con cui l'uomo crede di poter rivolgere la sua preghiera a Dio, senza tema che Egli parli lingua diversa dalla sua:

Come la luce rapida
Piove di cosa in cosa
E i color vari suscita
Dovunque si riposa;

Tal risonò moltiplice
La voce dello Spiro:
L'Arabo, il Parto, il Siro
In suo sermon l'udì.

Ma non fu il miracolo di una volta, poichè questo è il miracolo eterno dello Spirito.

6. L'amore di sè e l'eudemonia.

L'amore della verità, in cui l'uomo deve consumare le scorie della sua immediata soggettività, torna dunque al soggetto in quanto la verità dev'essere corpulenta e deve potersi abbracciare senza che le braccia tornino al petto vuote. Torna al soggetto, da cui ci allontana, e l'assume nel circolo della sua vita, elevandolo e purificandolo, trasformandolo da soggetto particolare, e nella sua immediatezza naturale, e perciò nato e morituro, in soggetto universale, pensante e immortale.

L'amore della verità perciò inculcato dalla logica non è mistica rinunzia a se stessi, per sommergersi in una realtà trascendente. Non è aspirazione a un mondo, il cui valore sia assoluto ed eterno perchè in esso venga soppresso ogni dolore, ogni difetto, ogni ragione di moto e di vita, e tutto sia identità immutabile e quiete. La verità non è concetto, ma autoconcetto, in cui l'oggetto definibile e definito secondo la legge fondamentale del logo astratto, non si sequestra dal soggetto: ma è l'oggetto del soggetto, e perciò, in concreto, lo stesso soggetto col suo dialettismo eterno, nel quale propriamente si realizza ogni schietto e vero valore di verità. L'amore della verità è perciò amore del vero se stesso, che si oppone all'egoismo, non perchè questo sia amore di sè, ma perchè il sè a cui l'egoismo si rivolge, non è sè: immediato, esso è pertanto un che di naturale, la negazione di quel mondo dello spirito, in cui soltanto si celebra la realtà dell'Io.

Questo superiore amore di sè è il segreto di quella divina eudemonia che la filosofia di tutti i pensatori greci fece brillare

agli occhi degli amanti della sapienza e studiosi della verità, nonchè di quel celeste paradiso che i saggi cristiani promisero poi ai santi contemplatori del vero, ardenti di carità. La verità per sè non avrebbe valore per l'uomo; il quale, avendola fuori di sè, non potrebbe entrare con lei se non in rapporto accidentale e senza interesse quindi per lui. La verità che amiamo, a cui teniamo, che ci riempie l'animo, è la nostra verità. La quale è nostra, in quanto s'incarna e piglia corpo in noi, ed è pertanto noi stessi. È la personalità, che rifulge innanzi a se stessa, come personalità che c'è a patto di crearla; che noi potremo possedere, se indirizzeremo il nostro studio e l'opera nostra a impossessarcene; che, posseduta che sia, non sarà il nostro tesoro che potremo disperdere o che altri potrà toglierci, ma sarà noi stessi: noi perciò che lavoriamo, e che riscoteremo il premio del nostro lavoro, il più sicuro, anzi quello assolutamente sicuro che possa compensarci dell'opera nostra. Questa personalità, di cui niente ci può interessare di più e niente è più desiderabile, questa è il risultato che si può ottenere mediante il pensiero, è lo stesso pensiero che si pensa se si ama pensare: essa è la felicità che consegue dalla filosofia. E consegue in verità da ogni umano pensare, da ogni lavoro umano, da ogni attività, in cui l'uomo può credere di estraniarsi dalla filosofia o di sfuggirle, e che è pur sempre filosofia.

La felicità è questo nostro bene assoluto, che ci sfugge sempre nell'atto che si afferra: l'attualità non mai attuata dello spirito. La verità che si ama e che si conquista in eterno, come il nostro essere vero; che non si gusterebbe, se la verità non fosse nostra, come questa non sarebbe propriamente nostra ove non fosse l'atto nostro, in cui il nostro essere si attua.

Ma questa felicità, per questo reale suo gusto che le deriva dal suo germogliare nel seno stesso del dialettismo spirituale, non è quel piacere equabile e duraturo nella sua immobile identità che miticamente si raffigura il pensiero pensante con la logica astratta del logo astratto: quel piacere, che il pensiero ha perciò sempre collocato fuori della vita (in un mondo

trascendente) o ha ammesso sì nella vita ma in una vita tutta razionale, apatica o atarassica, che abbia in qualche modo soffocato in se medesimo il palpito della vita, contenta quasi di *propter vitam vivendi perdere causas*. La felicità allora, sottratta all'eterno giuoco eracliteo dell'essere e del non-essere, in cui si spiega la vita del pensiero, si ritrarrebbe nel possesso di una verità astratta; la quale, per essere veramente astratta, non potrebbe essere nè posseduta, nè desiderata, perchè indifferente al soggetto. Se la verità che ci può render felici, è la nostra verità, che è la nostra persona, questa trae seco la felicità nel suo giuoco, la fa essere seco e insieme non essere, nel divenire che è proprio della vita.

E solo in questo modo d'intendere l'eudemonia, può cessare, e cessa l'antagonismo, che fu giustamente osservato tra virtù e eudemonia, l'una propria della volontà autonoma e l'altra dell'eteronoma. La virtù è per noi pensare: la morale è logica, di cui la libertà è *ratio essendi*. Sicchè l'antagonismo tra morale autonoma (o morale) e morale eteronoma (o pseudomorale) è l'antagonismo tra la logica autonoma (logica del concreto) e la logica eteronoma (o logica astratta del logo astratto). L'antagonismo si regge sul concetto della felicità astratta e mitica vagheggiata dagli antichi, incapaci di concepire la verità, a cui l'uomo aspira, se non intellettualisticamente, come verità in sè. E allora il piacere che nella felicità si dilata e fa universale veniva all'anima dall'esterno: dalle cose sensibili o dalle intelligibili; e non poteva essere per lei se non un motivo determinante, meccanico, e negativo perciò della libertà, necessario al suo operare oggetto di valutazione. Ma l'antagonismo vien meno quando si conquisti il vero concetto del piacere e della felicità, che non è, come la verità, in fondo al pozzo, ma nello stesso atto in cui si attua l'Io, interna perciò a noi quanto noi siamo interni a noi medesimi. Nè si può dire che, se non è motivo, la felicità sia conseguenza dell'atto; poichè essa è per l'appunto lo stesso atto.

7. *In te ipsum redi.*

Verità e felicità, ogni bene, o meglio il bene, è nello stesso atto spirituale, non come mondo a cui l'anima si rivolga desiderosa di penetrarvi e comunque fruirne, ma come l'anima stessa che nella sua attualità è il mondo. E questo vuol essere un altro capitale *memento* della logica del concreto, che qui rinnova con maggiore energia un monito che suona già attraverso i secoli richiamando l'uomo a se stesso, incuorandolo a tornare dall'esterno in cui egli ordinariamente è smarrito, immemore di sè e distratto, all'interno dove abita la verità.

Ma questo monito, pronunziato sempre con minor voce, non potè mai essere efficace di quell'efficacia che è propria di tutte le parole persuasive perchè vere. Enunciò sempre una verità; ma una verità mozza e difettosa per due opposti rispetti. Per un verso, questo monito, richiamando l'uomo dall'esterno all'interno gli dimezzava il mondo, sottraendogli tutto l'esterno, rannicchiandogli e contraendogli l'interno in un'astratta e stecchita spiritualità sequestrata dalla ricchezza dei particolari, nei quali attraverso lo spazio e il tempo trionfa e tripudia la vita. Donde quell'ascetismo antinaturale e antistorico che essiccava la sorgente dell'umana attività, e lungi dall'arricchire la vita dello spirito, la impoveriva: questa vita, che è sì interiorità, ma non esclude, anzi racchiude e in sè alimenta inesauribilmente quella che si dice la vita esteriore, onde l'uomo pur si accomuna, come piacque all'anima divinamente ingenua ed aperta a tutte le voci della vita di Francesco d'Assisi, a tutte le cose della terra e del cielo, anche alle fiere, anche alla morte. E per un altro verso, a quella fede nell'interiorità del vero mancava il concetto della insuperabile e perciò veramente iniziatrice e libera soggettività di questo mondo interiore, in cui conviene all'uomo cercare la verità, e cioè tutto. Questo soggetto, a cui s'esortava di tornare, era limitato all'esterno da una natura che esso non includeva; ma era limitato anche all'interno da un principio

superiore che lo trascendeva, e che si poteva bensì scorgere in fondo al soggetto, o per montare al quale si poteva trovare la scala nel soggetto, ma non era lo stesso soggetto. E non si vede perchè fosse da preferirsi al mondo esterno una volta che anch'esso lì dentro si distaccava dal soggetto e agiva *ab extra* su di esso. Che non era perciò propriamente la verità, e non poteva promettere all'uomo quella felicità che è nel possesso del vero.

Il nostro soggetto invece, non finito, non particolare, non si trascende. Ad esso si torna e si deve tornare, con la certezza che lì è la verità; la verità che è tale, in quanto si possiede e rende beati; il bene: tutto ciò che noi cerchiamo pensando, cioè vivendo, sempre, poichè la vita è tutta pensiero. Lì il Dio, per raggiungere il quale il mistico vuol trascender se stesso; lì la natura, a cui il mistico volge le spalle per tornare a se stesso. Lì la gioia del santo, che si sublima in Dio; lì la gioia del lavoratore, che miete il grano che ha seminato, e che sfamerà anche il poverello di Assisi, che aspetta il suo pane da Dio, come un uccello. Lì la verità del filosofo, che raduna in un volume quanto per l'universo si squaderna; e lì pure la verità del poeta, che legge in una pagina sola di quel volume, o del bambino che vive nel suo sogno di un minuto. Lì il pensiero, che è unità creatrice della molteplicità: eternità, dalla cui fonte viva zampilla in eterno tutto ciò che è nel tempo e fa il tempo.

A questo punto luminoso bisogna che il pensiero si rivolga se vuol nulla intendere. E perciò dev'essere non pur convinzione, ma sentimento, se così vuol dirsi, profondamente radicato in questa nostra persona, che pensa questa verità: che se si vuol sentire il valore delle nostre idee, e quindi la serietà, la solidità della nostra vita che su quelle si è fondata, bisogna queste idee non riferire a una fantastica realtà (sensibile o intelligibile) che sia fuori di noi, nell'ignoto che è un mito; ma riferirle a noi. A noi, che non siamo il soggetto fuori dell'oggetto, lo spettatore che deve pagare il biglietto per entrare a teatro, dove sarà sempre uno spettatore e mai attore; ma siamo proprio quella natura stessa, a cui

l'empirista volgare ragguaglia, cioè s'illude, poveretto, di ragguagliare le sue percezioni sensibili, e quello stesso mondo intelligibile ed eterno, che il razionalista ritiene trascendente oggetto d'intuito intellettuale. L'Io, come noi l'intendiamo e come si deve intendere, è il Tutto, che si attua nell'autocoscienza, e spoltrisce in eterno la sua morta inerzia nell'attualità del pensiero: questo dramma divino, in cui nulla è pensabile che non vi partecipi con la totalità del suo essere.

E questa è la vera emendazione dell'intelletto, a cui Spinoza, che sempre concepì la sua filosofia come un'etica, ma non potè attuarla, invasato com'era dalla sua idea naturalistica del divino, mirava; la riforma del pensiero che, sdegnando ogni neghittosa contemplazione astratta, pensi, e pensi se stesso.

8. *Emendatio cordis.*

La riforma dell'intelletto, ritratto per tal modo dalle cose a se stesso, e in se medesimo staccato da sè come immediato Io e realizzato come Io che, non essendo naturalmente e quasi per diritto di nascita, conquista da sè la propria nobiltà col sacrifizio di ciò che costituisce la sua primitiva e sempre immediata natura, e converte perciò il suo essere particolare nella vita della verità, che è universale, ed è quel bene, a cui tutti aspirano, e quasi il fiore dell'universo; questa riforma impropriamente può dirsi riforma dell'intelletto, se per intelletto s'intende l'attività meramente teoretica, che allo spirito compete per chi si arresti al semplice punto di vista della logica dell'astratto. L'intelletto di cui si vuol piuttosto parlare, rispetto al logo concreto, è l'atto del pensiero in cui l'Io si realizza come teoria che è pratica: quella soggettività, che non è cervello, ma cuore, perchè non intende freddamente un oggetto a cui si mette di contro e si tiene estraneo, ma intende la verità sua, in cui è impegnata la sua vita; con quell'intelligenza che si dice da tutti del cuore, che è quella che ci fa conoscere le verità che noi col nostro amore possiamo conoscere, e sfuggono agli altri che al nostro amore

non possono partecipare, perchè esso è l'amore dei nostri figli, che gli altri non considereranno mai come propri, al pari di noi; o delle cose nostre, che sono di nostra proprietà, in quanto la nostra persona si distingue, in quella sfera, dalle altre; e in generale di tutto ciò che noi amiamo e gli altri non amano. E che perciò si lega a noi per peculiari vincoli, in determinazioni di pensiero relative alla nostra determinata soggettività, per verità che sono verità nostre e non d'altri.

Questa intelligenza del cuore è la sola vera intelligenza: quella per cui il sapere edifica e non distrugge, e concorre a migliorare spiritualmente il mondo, ancorchè, considerata *hic et nunc*, immediatamente, alcune volte non paia: perchè migliora, eleva, universalizza e però potenzia, e cioè realizza lo spirito, in cui questo mondo esiste come può esistervi, sempre incompiuto, sempre in via di compiersi. C'è il sapere frammentario ed astratto che può separare gli animi; ma in questa frammentarietà si proietta l'unità del pensiero, che attraverso le differenze, i contrasti e le lotte, riconquista quella più alta unità che è la pace agognata da tutti i combattenti, e in cui infatti tutte le guerre si risolvono. E il sapere integrale e uno, la filosofia, signoreggia anche quando pare asservito e conculcato: poichè i frammenti non si sparpagliano atomisticamente, ma s'incontrano, e la loro stessa guerra è desiderio di attuare l'intima unità che li fa incontrare e scontrare. Talchè nell'*homo homini lupus* è già lo Stato, che risolve e compone in un volere solo i voleri discordi. Una verità unica è la legge segreta che mette a paragone e sintetizza dialetticamente le verità divergenti; e il cuore, il gran cuore che pensa, affratella i cuori naturalmente diversi, eppure formanti, spiritualmente, se amano, per quanto amano, e perciò pensano, e intendono, un cuore solo.

Sicchè la vera *emendatio intellectus* è un'*emendatio cordis*: quella riforma di ogni istante e di tutti i secoli, quella riforma eterna, che è stata sempre la stella polare dell'umanità nel suo viaggio: ed è infatti il polo intorno a cui gira l'universo.

Capitolo VIII

ETICA

1. La responsabilità del vero.

Più di una volta abbiamo avuto occasione di accennare al concetto caratteristico della logica del concreto, per cui la logica si converte nell'etica. E la soggettività del vero, esposta nel precedente capitolo, come l'atto in cui l'Io si pone, ci riconduce a questo concetto, che è senza dubbio dei più duri per chi sia uso a non pensare che con la sola logica dell'astratto. La verità mia è la mia verità, e io ne sono responsabile appunto perchè essa è tutta mia, realtà di cui è in me il principio; cioè mia azione, me stesso. Essa è me stesso, in quanto io sono e non sono me stesso: io non sono immediatamente Io; e quell'Io che sono immediatamente, convien che cessi di essere affinchè io sia Io. Così la verità è mia nel dialettismo; in cui può dirsi che, se la verità è pel soggetto, può dirsi altresì, e deve dirsi, che il soggetto è per la verità. Poichè il dialettizzamento di ogni momento del soggetto libra l'individuo tra il reale e l'ideale, e non lo lancia verso di questo senza respingerlo verso di quello.

L'uomo realizza sì l'ideale, ma... lo realizza; e però l'ideale non si converte mai in quel reale che l'uomo è. Nessuna verità scoperta disseta la brama del sapere: nessun desiderio soddisfatto dà pace. E qui è il germe così dell'orgoglio, che solleva l'uomo a sentirsi tutto, come dell'umiltà che lo abbassa a sentirsi nulla. E falso è tanto chi gli sussurra all'orecchio la diabolica tentazione: *eritis sicut Dii*, quanto chi lo prostra ed abbatte nella coscienza di una miseria infinita. Nè tutto, nè nulla: ma l'unità dei due: il dialettismo,

in cui poi consiste il concreto tutto. L'uomo infatti crederà di poter volgere le spalle al vero, e nascondersi come Adamo nell'Eden, ritenendo di potersi sottrarre ad ogni rapporto tra sè e la verità. Così il bugiardo, chiuso nella sua egoistica scorza antisociale perchè antispirituale; così il malvivente, che s'estrania e sottrae alla legge che non ha fatta sua e a cui perciò ripugna. Ma Adamo sarà scoperto, e il bugiardo quel vero che smentisce con la bocca griderà nella sua coscienza, il malvivente a quella legge che ha negato nella sua storica determinazione sociale rende omaggio nell'astratta sua individualità, la cui volontà non sa realizzare, e non può, se non come volontà che valga per tutti, e cioè come legge. Così l'uomo può leggermente sciupare sostanze e forze, che, nell'ambito della sua particolare, immediata personalità, può anche credere superflue, e non sono infatti necessarie ai bisogni da lui sentiti all'infuori di ogni suo rapporto cogli altri e col tutto. Fumare, giuocare, darsi bel tempo, senza offender nessuno! La sua leggerezza, chi non lo vede? sta nel concepire astrattamente se stesso: individuo particolare come un essere che esista in natura: e allora, è naturale, *après moi le déluge*. Ma non minore è la leggerezza, ancorchè nutrita di un sentimento generoso, dello stoico: *fiat iustitia et pereat mundus*: poichè anche questa è una giustizia astratta, che non può interessare il soggetto, l'individuo, che vuole nel mondo la giustizia, perchè il mondo è il suo mondo, lui stesso. Nè orgoglio, nè umiltà. Nè l'individuo eslege, perchè esso è la legge; nè legge che s'adempia con l'annientamento dell'individuo. La verità, il mondo di cui siamo responsabili, è la verità nostra in cui vive la nostra persona, il libero mondo in cui si attua l'Io.

2. Il mondo come libertà.

Il mondo è libertà perchè spirito, il nostro spirito: perciò è morale. Questo infatti è morale: essere che vale in quanto è atto di autosintesi, e perciò libertà. Il mondo questo mondo, che dico questo perchè mi vi attuo io, questo

è il regno di Dio, dello spirito, il regno dei fini, che è in ultimo il regno del fine. Fine è infatti la realtà in quanto autogenita: la volontà che crea se stessa, e però è fine a se stessa a cui soltanto, data la sua infinità, può esser fine. La volontà fine a se stessa perchè infinità, e infinita perchè libera, è persona. Persona che si moltiplica in cose e persone, ma per radunare la molteplicità delle persone e delle cose nella propria unità, poichè tutte le cose e tutte le persone del mondo empirico formano un sistema, un mondo: che è mondo intelligibile in quanto è mondo morale. La molteplicità in vero vi è tutta unificata, poichè non ci sono due elementi che non siano connessi da un rapporto bilaterale, che è rapporto morale perchè non è immediato, ma voluto, ossia realizzato dal pensiero. E ogni rapporto in ogni dualità di termini è quello: Io che è non-Io: dialettismo; ossia il rapporto in cui consiste quel pensiero concreto che è teoria-pratica, e non è perciò nè pura teoria, nè pura pratica. Il rapporto dell'autosintesi tra sè e sè. Giacchè questa è la legge morale, che regge il mondo, anzi lo crea eternamente: lo crea, come si dice, e lo conserva.

3. Fenomenologia del mondo morale.

Ma la fenomenologia di questo mondo, affinchè se n'intenda la costante unità, in cui è il segreto della sua spiritualità, e però del suo valore morale, ha bisogno di qualche schiarimento.

Questo mondo si presenta alla coscienza come un molteplice, in cui la persona non è una sola, bensì molte; e le persone si trovano tra cose, che sono pure molteplici sì da potersi distribuire tra le persone. Il fine quindi non è nè anch'esso uno, ma si concreta in una moltitudine di fini, quantunque tutta questa svariata molteplicità sia, per ognuno che ammetta comunque un mondo morale, unificata in qualche modo nella universalità del volere morale; il quale postula un volere unico, ordinatore, anzi creatore del mondo morale come un mondo, in cui cose e persone e fini possano incon-

trarsi, coesistere e commisurarsi: sia che questo volere si concepisca trascendente e sovrumano, sia che si cacci nella stessa natura che associa gli uomini e li moralizza essa stessa, sia che si pensi immanente negli animi umani, legislatore e giudice presente in ogni coscienza.

L'uomo, soggetto dell'azione morale, è qui nella natura dove un tempo non fu, e una volta non sarà: natura per definizione varia e diversa, che è qui questa, e lì perciò è altra; e si divide in tante parti che si escludono a vicenda. E poichè si trova nella natura, l'uomo stesso è natura, ancorchè il solo trovarvisi importi già un'interna distinzione tra lui e questa natura, alla quale ei già comincia ad opporsi come soggetto ad oggetto, persona a cosa. Ed essere nella natura non può anche se uomo, senza essere un essere tra gli esseri, uomo tra uomini, così come sono tutti naturalmente, sottoposti alla legge della reciproca esclusione. La natura, in cui l'uomo si trova, è perciò una natura di molte cose e di molte persone: una natura, che, come tale, non è opera umana; e postula l'esistenza di una persona sovrumana che l'abbia fatta, e che abbia nelle sue mani, insieme con la natura, lo stesso uomo e il suo destino, poichè nella natura si trova anche lui.

Un uomo in questa situazione come può realizzare un suo mondo morale? Se la moralità consiste, si può dire, nella innaturalità del reale che perciò non esiste, non è immediatamente, nè è realizzato da altro; perchè realizzato da altro, verrebbe ad essere, appena attuato, già esistente come un che d'immediato, proprio come questa natura in cui egli, l'uomo, si trova e che egli non ha fatta; se la moralità è insomma del reale che è spirito, il quale non è, ma si fa da sè, e quindi in libertà, l'uomo non potrà creare questo suo mondo morale se non ad un patto: che il suo atto sia il superamento, e cioè l'annullamento di quella natura in cui egli si trova. Perchè chi dice libertà, dice incondizionato, infinito; e l'uomo nella natura, tra le cose, gli uomini e Dio, è finito per ogni verso e determinato nel suo essere, che è il suo operare, da tutte le possibili condizioni. E codesto annullamento non può essere relativo e particolare, ma universale ed assoluto, poichè

ogni condizione priva sempre l'uomo di quelle infinità, senza di cui non c'è libertà, nè quindi atto morale.

Ora l'uomo, per agire moralmente, deve prima di tutto cominciare dall'annullare se stesso in quanto egli stesso è in natura, e vi esiste, come ogni altro essere naturale, immediatamente: poichè il suo stesso essere immediato condizionerebbe in lui quell'essere che è operare, che non c'è se non in quanto egli opera, e che costituisce perciò l'essere di lui come soggetto morale. Deve parimenti negare Dio, in quanto anche Dio, autore di quella natura, in cui l'uomo si trova, è, come tale, essere immediato, che ha già realizzato il suo potere creativo, il cui prodotto è infatti lì, in quella natura, in cui l'uomo è; e Dio stesso perciò, ancorchè postulato come essere che trascenda la natura per spiegarla, è natura; e perchè natura, dev'essere annullato da chi s'appresti a compiere un atto morale. Devono del pari sparire davanti a lui tutte le cose che stringendolo nel cerchio o sistema del loro meccanismo, ne fanno una parte dello stesso sistema. Nè le persone possono restare e non impedire l'azione dell'uomo, poichè anch'esse, quantunque persone, escludono da sè l'agente che circondano, e quindi lo limitano e ne rendono impossibile la libertà. Tutta, dunque, questa natura dev'essere annullata: perchè, se c'è essa, non c'è mondo morale.

Questo annullamento ha quel significato che gli conferisce l'esperienza che l'uomo ne fa in se stesso, in quanto egli prima di tutto, come abbiam detto, deve già annullare se medesimo. La quale esperienza dimostra che per questo annullamento egli non deve accendere un rogo, e precipitarvisi sopra. Se questo facesse, egli si annullerebbe in natura, in quanto cesserebbe di essere quello che egli è in quanto esiste in natura: ma non esistendo più in natura, egli neppure agirebbe per fondare il suo mondo morale. Egli deve conservarsi nel suo stesso annullarsi, come gli accade di fare in quanto vuole, e volendo è Io che vuole, e realizza così col volere il suo essere spirituale. Sicchè l'annullamento è non nella stessa natura, ma nello spirito, per cui l'essere naturale si annienta in quanto si converte e trasforma in essere spirituale.

Il quale, a differenza di quel che si potrebbe pensare di un essere naturale in cui si converta un altro essere di natura, è lo stesso essere naturale che esso nega: da cui non può riconoscersi per l'atto suo differente, anzi assolutamente opposto, senza insieme porsi come identico a questo suo opposto. Poichè quell'Io che sono, lo sono in quanto tra me e me, fra me che pongo e me quale mi pongo, sono lo stesso Io; e la mia natura perciò annullo volendo, ritrovandola trasfigurata entro me stesso. Anzi, come abbiamo visto, questa mia natura, propriamente, è inattuale, e sono io stesso, come attività spirituale, ad affermarla in quell'atto appunto che la nego.

In questo significato per cui noi annulliamo la nostra natura nell'atto della nostra realizzazione spirituale, dentro la quale essa ci apparisce termine inattuale ed astrattamente analitico della nostra stessa sintesi spirituale, noi annulliamo, abbiamo bisogno di annullare tutta questa natura in cui l'uomo, che non abbia acquistato coscienza della spiritualità del reale, si trova. E infatti la annulliamo, appena entrati nel mondo dello spirito con quello stesso atto con cui s'è compiuta la trasfigurazione della nostra natura. Giacchè la nostra natura è appunto la natura, tutta la natura: e se questa non fosse annullata, non potrebbe essere annullata la nostra: attraverso la quale noi la vediamo, la sentiamo, l'affermiamo. Le cose e le persone e Dio, tutto questo mondo da cui ci sentiamo accerchiati, in che modo infatti lo incontreremmo se in esso non fossimo noi stessi con la nostra persona, che ha fuor di sè cose e persone e Dio? Questo mondo naturale è reale, e grava con tutta la sua realtà sopra di noi, perchè noi lo sentiamo, e di là da ogni nostra sensazione e da tutta la nostra esperienza, ci par di udirlo rumoreggiare sordamente, e urtare contro le porte della nostra coscienza. Soppressa, per ipotesi, questa, quel sordo rumoreggiare, quel caos di non si sa quali forze o centri di forze che si pensano vagamente agenti intorno a noi e contro di noi, precipita in una notte profonda, in cui non è possibile più nè vedere nè immaginare nulla, nonchè determinato e preciso neppur ondeggiante con incerti contorni.

L'uomo, nella sua individualità particolare e immediata, è la pietra fondamentale di questa immensa mole dell'infinito naturale; che crolla tutto e sparisce appena sottratta quella pietra. E però il negare in sè che fa l'Io quella natura che egli vede quindi innanzi a sè come la sua natura, riesce alla negazione di ogni natura. Ecco tutta l'esperienza, che par condizionata da questo mondo ad essa esterno, all'Io che nega la propria naturalità, apparire capace di contenere essa stessa tutto questo mondo, che più non la condiziona, ma ne è condizionato. E in quella natura pulsante nel fondo buio dell'Io e che l'Io col suo trionfo abbatte ed annulla, tutta confluire la natura che se ne poteva distinguere quando l'Io, ignaro della sua potenza, s'affisava in se stesso, come essere esistente in natura: tutta confluire, e tutta, attraverso di quella, trasfigurarsi e spiritualizzarsi, e in questo senso annullarsi. Giacchè l'uomo è parte della natura in mezzo ad altre parti, e ci sono perciò tante parti, ossia una natura, finchè l'uomo non abbia detto: Io. E parrà sempre che ci siano tutte quelle parti e la natura che ne risulta, finchè l'uomo non si sia riscosso nella energica coscienza dell'atto che egli compie affermando se stesso: ma l'Io, annullando quella parte della natura che spetta all'uomo che si afferma, annulla in quella parte il tutto.

Ma l'annulla poi veramente, o quest'annullamento è un'illusione, e l'uomo che non voglia illudersi si deve rassegnare a considerarsi sempre come un essere naturale in un mondo naturale? È stato detto che la nostra coscienza morale c'impone di credere nella libertà, senza la quale non avrebbe più senso il dovere. E infatti se un dovere ci dev'essere, non è possibile negare la libertà per la stessa definizione del mondo morale, in cui il dovere si compie, e che è il mondo della libertà. Ma lo scettico non può lasciarsi imporre dal dovere la fede in quella libertà che egli contesta; perchè per lasciarsela imporre dovrebbe già ammettere il dovere, che deve apparirgli esso stesso contestabile, se egli dubiti della libertà. E lo scetticismo morale è invincibile finchè si distingua la logica dalla morale e l'atto dal pensare da quello del volere, quasi si

potesse in qualche modo pensare senza assumere una responsabilità in quello stesso mondo della libertà, che è il mondo della coscienza morale. La critica di cotesto scetticismo e quindi la fondazione del mondo morale è possibile soltanto a una dottrina che cancelli cotesta assurda distinzione e inviti lo scettico a riflettere che la libertà è già prammaticamente affermata da lui nello stesso atto del pensare; in quanto ogni pensare è enunciazione di verità, sia pur negativa; la quale verità non avrebbe nessun valore se non fosse da preferirsi, e non si presentasse perciò come imperativa, e categoricamente imperativa, rispetto al suo opposto. Dare il proprio pensiero come un fatto in mezzo agli altri fatti non è possibile. O è possibile soltanto ponendosi da spettatori innanzi al proprio pensiero, e sdoppiandosi quindi in se stessi, per vedere la propria attività pensante in mezzo alle altre, e in mezzo, in generale, ai fenomeni. Ma questo stesso sdoppiamento, se da una parte ci mostra il nostro pensiero come un fatto tra i tanti, non avente nè maggiore nè minor valore degli altri (che è l'estremo dell'indifferenza con cui l'uomo possa considerare il proprio pensiero, volendolo spogliare della imperativa razionalità, che è il suo valore logico) esso pure dall'altra suppone un altro pensiero, — che è poi il solo attuale; — un altro pensiero, rispetto al quale lo scettico non può essere punto indifferente, perchè esso è tutt'uno con lui stesso che lo pensa in atto; un altro pensiero perciò, che per lui ha valore e, almeno lì per lì, in quanto egli lo pensa, non può essere indifferentemente barattato col suo opposto. Segno che il pensare, il puro pensare, questo atto che è poi quell'atto unico, che si rifrange in tutte le umane azioni, quel nucleo della vita spirituale da cui si sviluppano tutte le forme della vita, sulle quali lo scettico porta il suo dubbio, è già esso stesso un atto di libertà, e perciò di moralità, ossia di realizzazione di un mondo che ha in se medesimo il suo principio creatore.

L'annullamento dunque della natura nello spirito non può revocarsi in dubbio. E la natura, in vero, non è il mondo reale di cui dobbiamo disfarci o da cui ci convenga uscir

fuori; perchè il solo parlarne, il chiederci se ci convenga di uscirne, è già atto dello spirito, già pensiero, già annullamento della natura, già instaurazione di un mondo, rispetto al quale la natura è inattuale passato.

Pure quell'annullamento, appunto perchè atto dello spirito, non è un fatto compiuto. La natura che noi neghiamo eternamente, è eternamente; ed è eternamente natura, cioè l'uomo che è quello che è per natura, in mezzo ad altri uomini, in mezzo alle cose e in faccia a Dio. La nostra negazione non è viaggio che ci possa condurre a una meta, raggiunta la quale cessi il bisogno di viaggiare. Questa natura è sempre lì, quantunque un solo nostro respiro la polverizzi e disperda nel mondo in cui trionfa la libertà. È sempre lì, ripeto, come natura. E ci sono sempre io che devo negarmi, perchè mi trovo parte tra parti, essere tra gli esseri, schiavo de' miei limiti, condizionato, finito, schiacciato dalle forze che premono sulle mie spalle e sul mio petto: e io sento il bisogno di respirare, di farmi largo, di vivere in un mondo che sia mio, in cui nessun ostacolo arresti lo sviluppo della mia personalità: nè cosa, nè persona, nè Dio. La mia libertà è sempre un problema. Ciò è nella legge fondamentale del dialettismo, per la quale io sono io, in quanto non sono immediatamente.

Il mondo della libertà è sì, dunque, il solo mondo che ci sia; ma così, essendo sempre un problema. Il quale poi non è un problema solo; perchè esso sorge su questa base, che l'uomo immediatamente non è spirito, ma natura: e la natura è molteplicità: spazio e tempo. E quindi il problema della spiritualizzazione della natura, questo problema della libertà, è un problema unico che si determina in infinite forme attraverso lo spazio e il tempo: in infiniti problemi. Che il pensiero anche qui ha cercato di pensare astrattamente in una mitica moltitudine, sforzandosi poi di idealizzarli, classificandoli e così astrattamente unificandoli: parlando dei rapporti dell'uomo con le cose e le varie specie di cose (rapporti economici), dei rapporti dell'uomo con gli uomini e le varie specie di uomini (rapporti giuridici), dei rapporti del-

l'uomo con Dio, principio degli uomini e delle cose e della natura tutta (rapporti morali).

Chiariamo brevemente il nostro pensiero. E consideriamo prima di tutto che i problemi della libertà sono tutti morali, perchè mirano tutti alla spiritualizzazione della natura, e tutti direttamente o indirettamente concorrono alla soluzione del problema morale. Economico è il rapporto con cui l'uomo si lega alla terra, e ai suoi prodotti, o meglio a tutto ciò che più immediatamente egli trova sulla terra: il rapporto, che è quell'atto di volontà per cui l'uomo occupa la terra e la fa sua, e sempre più sua col suo lavoro; e s'impadronisce di tutto ciò che trova sulla terra: ond'egli si procaccia ciò che gli è utile, termine della sua volontà rivolta alle cose: e come termine, non volontà, anzi negazione della volontà; appunto, cosa. La quale è in funzione di essa volontà (non-Io dell'io), e non c'è fuori di essa, ma non è volontà e non partecipa della sua viva attualità. Fra le cose, primi oggetti in cui viene sperimentando la sua volontà, l'uomo incontra uomini, che sono a lui cose finchè egli creda di potersene servire allo stesso modo, impadronendosene e trattandoli come oggetti utili, termini in cui la volontà si nega. Ma quando di questi uomini uno opponga alla volontà di lui la propria, la volontà del soggetto trova una volontà oltre la propria: la cosa gli si dimostra essa stessa volontà. La quale, per essere sfruttata e conservata come utile possesso, dev'essere riconosciuta. Ed ecco l'uomo a trar legge alla propria volontà da un'altra volontà. Ecco il suo volere condizionato da un altro volere che vuole prima, e gli presenta il suo volere stesso come voluto (quel comando che egli deve eseguire, ossia un voluto che egli deve volere, per riconoscere l'altrui volontà). Ecco il rapporto giuridico: il volere per realizzare la propria libertà, per celebrare cioè la propria libertà, senza rinunzia, senza abdicazioni, per far sua tutta la natura, e di tutto servirsi, senza dare mai addietro, riconosce una legge, che non è legge di natura, e che non lo arresta perciò nel suo cammino di spiritualizzazione della natura, ma è volere, essa stessa, realtà spirituale. Un uomo dopo l'altro: tanti uomini: dello

stesso e di diverso sesso; in una spelonca, su palafitte, nell'alto dei monti, sotto un tetto, in un agglomerato di capanne, di case, in un borgo, in una città, un popolo, tra i popoli, in una rete di rapporti internazionali, dovunque lo porti quella sua infinita natura incircoscrittibile, la quale spazia sempre all'intorno e abbatte gli ostacoli, e valica i mari, e fora i monti, e si addentra nelle tenebre del sottosuolo e monta sull'aria, e non si stanca, non si sazia mai: dovunque incontri una volontà fa comunanza con essa, una sola volontà, limitando la propria, e nel limite realizzando il diritto, lo Stato in un divenire perenne. — Nè così può dire di aver tutta spiritualizzata la natura. Questa natura che per opera della sua volontà, per il suo lavoro, per la sua attività politica, è diventata e diventa la natura sua, a lui utile, ond'egli impingua ed accresce la potenza della sua vita, ed è diventata e diventa addirittura volontà, una volontà superiore a quella sua particolare e immediata, questa natura tutta, nel suo complesso, cose e uomini, non gli permette ancora di sentirsi libero. Libero di quella libertà che compete al mondo dello spirito, al mondo morale. Lavorare si è moralizzare l'uomo, traendolo e facendolo vivere in un mondo che è volontà, sacrifizio, sforzo, abnegazione e amore dell'ideale. Riconoscere una legge che ci limiti, condizione della nostra vita come il pane che ci concede la terra, la luce e il calore che ci consente il cielo; riconoscere una legge che non sia essa stessa in natura, ma abbia la stessa ferrea necessità della natura (come volere che è voluto, un fatto, un passato) è moralizzare ancora di più l'uomo; poichè vale a sollevarlo in un mondo, che assume in sè e trasfigura lo stesso mondo economico, da cui pare, come s'è visto, che si sia sviluppato, facendo di ogni utilità materia di diritto, termine cioè di quella volontà superiore in cui il diritto consiste. E giova conferire all'uomo la forza, la potenza di una più alta umanità, di una più alta spiritualità smaterializzatrice della natura, nello Stato, in cui ciascuno per tutti, e tutti per ciascuno, nella famiglia, nella tribù, nella città, nella nazione, nel genere umano, lo spirito s'accampa e fortifica sempre di più

contro le forze che tentino arrestarlo nel suo cammino infinito. Il mondo della libertà si è immensamente ampliato. E pur l'uomo non vi respira dentro liberamente; egli non ha posto nei suoi veri termini il problema morale, nella cui soluzione la sua vita consiste.

La volontà fa sue le cose; ma le cose restano cose, anche se sue. La volontà si rispecchia nelle altre volontà, si unifica con esse e si potenzia nella comune unità. Ma nè anche qui essa ha realizzato ancora se stessa. Le cose, come tali, le sono esterne. Essa infatti non le crea: le trova, e poi le lascia, per quanto profondamente le abbia mutate con l'opera sua. E le volontà, insortegli contro dapprima in mezzo alle cose, incontrate in quello stesso spazio in cui si trova tutta questa bella d'erbe famiglia e d'animali, rimangono pur sempre cose di fronte a lui: sono e non sono una volontà sola con lui. L'uomo si stacca dall'altro uomo, si sottrae alla sua vista, e lo tradisce: non sta alla legge. Delinque: è volontà in quanto ha accettato la legge, e creato lo Stato; ma è pur volontà in quanto non osserva quella legge, e scrolla lo Stato. L'uomo attraverso il lavoro e attraverso il diritto non s'è veramente impadronito della natura, non l'ha vinta, non l'ha annullata. Ecco essa risorge: risorge, p. es., nella siccità, nella piena del fiume che straripa e allaga i campi coltivati, nel terremoto, nel fulmine, e quando tutte queste forze possenti fossero domate, nella indomabile morte; risorge nel delitto e nell'anarchia, che schianta lo Stato onde si garentisce quel tanto di signoria che l'uomo ha conquistato sulla natura. L'uomo è da capo isolato, assalito dal sospetto di non poter vincere la lotta, di non poter volere, di non potersi fare signore del mondo, di non poter fondare il mondo della libertà. Non lì, nelle cose e negli uomini, egli può dar battaglia alla natura. Di là è Dio: Dio, che ha fatto cose ed uomini, e lui stesso, l'uomo che vuole, e procede trepidando nella natura, pel sospetto di non poter quando che sia vincere la dura prova della sua libertà. Dio è la volontà, che tiene in pugno il tutto; egli vuole nelle cose e vuole nelle volontà. Con lui bisogna fare i conti; nella sua volontà, in

questa suprema volontà, risolvere la propria: nella volontà di Dio trovare la legge che sia per davvero legge: la legge che sola può, se legge della umana volontà, risolvere il problema umano della libertà, il problema del mondo morale.

Quella volontà infatti, a differenza della legge giuridica, a differenza della legge naturale, non può divergere più dalla volontà umana che si sia unificata con essa, e ad essa abbia chiesto il modo di realizzare il proprio mondo, cioè la sua vita, la sua salute. Giacchè donde nasce nello Stato e nella natura la possibilità della divergenza? Dalla molteplicità: dall'esserci, oltre la volontà che è la nostra legge, e però la nostra stessa volontà, altre volontà; dall'esserci oltre le cose nostre, che noi possediamo e che non fanno più ostacolo alla nostra libertà, altre cose. Dall'essere le stesse cose e volontà nostre, in quanto le une e le altre cose, un che di esterno a noi e diverso e d'altro da noi. Ma l'uomo che si elevi a Dio, e faccia sua la volontà di lui, e faccia Stato con lui, anzi istituisca con lui quel rapporto superiore al rapporto giuridico che è il vero e proprio rapporto morale, nella volontà divina, in cui si è convertito, non ha più da temere ostacoli in cui debba urtare, nulla più che limiti la sua infinita potenza di vita. Egli dunque a questo punto affronta veramente e propriamente il problema morale; e risoluto questo, egli sì che potrà dire di aver vinto la natura, averne spezzato le catene ed essersi rivendicato in quella libertà in cui è la salute.

Si può variamente esporre questa situazione, che è la situazione centrale dello spirito come vita morale. Possiamo non parlare di Dio, ma deifichiamo lo Stato; possiamo negare lo Stato, la società in cui lo Stato si attua, ma deifichiamo le cose, o la cosa in cui prima s'imbatte la nostra personalità. Possiamo dire natura quello che qui si è detto Dio: possiamo dirlo legge, o dovere, o altrimenti battezzarlo: ma il problema è propriamente morale quando noi cimentiamo la volontà con una realtà, comunque raffigurata, la quale non ne presupponga altra; per modo che se la volontà si trovi in essa, o trovi in essa la propria attuazione, essa non compirà un atto che abbia un valore relativo, ma un atto dotato di

valore assoluto, e cioè un atto assoluto: quell'atto che, non essendo in alcun modo condizionato, non richiedendo compensi di voleri e concorrenza di circostanze, non avendo bisogno d'altro che di se stesso, sarà atto veramente libero, e creatore: atto di libertà.

Ogni altra libertà è relativa e perciò astratta: è libertà fino a un certo punto, in quanto si prescinde dai limiti, dentro ai quali non può non esser soffocata e soppressa. L'uomo che dissoda la terra, e vi depone il seme che sarà la sua pianta, è libertà. Ma di una libertà limitata. L'uomo che è cittadino del suo Stato, qualunque ne sia la forma, in quanto questo è il suo Stato, vi celebra la sua libertà creando con ogni respiro della sua volontà un mondo spirituale. Ma anche questo mondo è limitato; e perciò il diritto non è morale, come non è morale l'economia. Una libertà è possibile soltanto nel rapporto religioso, in quanto la volontà si realizza in un mondo infinito.

Il rapporto religioso è la concretezza dei problemi stessi economici e giuridici, perchè in esso questi problemi attingono la moralità, e in questa forma sono attuali problemi dello spirito. Finchè l'uomo non guarda con occhio religioso la natura e gli altri uomini, egli cerca l'utile o il suo diritto, e non s'è affacciato ancora al mondo morale, dov'è propriamente la sua vita spirituale. Chi vede una legge assoluta e inderogabile perchè divina così nel suo lavoro come in ognuno degli atti in cui si concreta il suo diritto nei rapporti cogli altri uomini, comincia a sentire un nuovo gusto nella stessa utilità e nello stesso diritto: un nuovo valore in questi valori. I quali valori sono in quanto lavoro che è legge, missione, apostolato, destino liberamente scelto ma indeclinabile, diritto che è dovere. Il mondo qui veramente s'illumina e svela in tutta la sua spiritualità, come mondo nostro, mondo divino.

4. Essenza del mondo morale.

La stessa fenomenologia del mondo morale, adunque, raduna e unifica i problemi morali, mostrando l'uomo nella natura all'opera della sua libertà, realizzatore, attraverso l'eco-

nomia, il diritto e la religione, di un mondo morale, che non è altro che la sua volontà. Ma tutta questa opera, come l'abbiamo esposta, è oscura e irta di difficoltà derivanti dal carattere mitico in cui Dio uomini e cose si rappresentano da quel punto di vista, che è proprio della fenomenologia, rivolta all'uomo come esso si presenta in natura. L'uomo, si è detto, fa sue le cose. Ma chi gliel'ha poste innanzi? Come ha fatto egli ad uscir da sè per trovarsi innanzi alla terra e al sole e alla natura? Egli, che se ha cose innanzi a sè, può averle soltanto dentro di sè, generate da lui stesso, come il suo proprio essere, con atto di libertà? E come questi altri uomini, tutti volontà, se la volontà è pensiero, e il pensiero è Io, e l'Io è unico è immoltiplicabile? E questo Dio come può esser volontà da riconoscere e pregare e deprecare e a cui subordinarsi, se Dio è dentro all'uomo, al suo Io, ed è propriamente il suo Io nel suo attuarsi?

La fenomenologia è la riprova o verifica del concetto del mondo; ma non ci può dare essa stessa questo concetto. Essa muove dalla considerazione empirica del mondo: in cui infatti la natura è fatta, e l'uomo se la rappresenta; e sfugge alla considerazione trascendentale, che ci fa vedere la natura nel suo farsi, vita dello stesso spirito. Tuttavia essa ci dice che, ammesso pure che ci sia cotesta natura, lo spirito l'annulla: abbatte attraverso di essa tutte le barriere, e con la sua forza irrefrenabile dimostra a se stesso che esso è tutto: volontà che è vera volontà: volontà infinita, libera. Le cose diventano proprietà, attributo della persona, e quindi tutt'uno con la persona. La quale s'incorpora non pure nel suo corpo, ma nelle cose a cui il suo corpo si lega, e quindi in tutta la natura con cui essa entra, mediante il corpo, in rapporto. E se in questa natura ci sono altri uomini, essi ci sono per l'uomo, in quanto anche con essi egli si lega, e fa società, e anche in essi quindi s'incorpora. Dietro a questa natura sorge e giganteggia Dio? Ebbene, anche con lui l'uomo si scontra e fa società: e tutto perciò assimila a sè e aduna nella vita sua, che si spande quindi infinita.

Ma, come ho accennato già, egli così, popolando intorno

a sè il mondo, e poscia combattendo e adoprandosi a tutta possa per rifar se stesso, libero, attraverso la moltitudine, guarda dall'esterno, e però si rappresenta mitologicamente la propria vita. La quale, rigorosamente pensando, non si adempie, attraverso il viaggio lungo interminabile di questo ebreo errante in cerca del suo tempio: ma nell'unica battuta eterna del suo atto vince e sorpassa tutta la natura, e in essa cose e uomini e Dio stesso, finchè questi apparisca autore della natura, ma insieme con questa trascendente la vita dell'Io. Poichè è vero che la concretezza del problema morale è nella religione: ma nella religione immanente, come pur si è avvertito, in ogni atto dello spirito.

Nell'unica battuta. L'uomo infatti, comunque s'intenda e rappresenti la natura, non può distinguersi da essa (e come potrebbe fare a non distinguersene?) se non negandola. Egli dunque non la può cercare innanzi a sè; come la sua futura avversaria ancora da affrontare e debellare, perchè l'ha nel passato, dietro a sè, dentro a sè, dove distinguendo tra sè e sè, respinge nel passato tutto ciò che da lui si distingue. Egli, che è Io essendo non-Io, respinge quell'Io astratto che è il suo astratto non-Io fuori della sintesi, e come un passato lo oppone a sè. In quell'astratto Io lì è la natura, tutta; lì è tutto l'essere, che gravava sul suo animo, e che egli ha scosso col potente anelito della sua vita. Lì le cose, in quanto tali, non vedute, nè conosciute, non fuse nel pensiero. Lì le persone, non del tutto unificate con noi, non strette a noi da quel vincolo d'amore che è palpito comune. Lì anche Dio, finchè ei ci faccia tremare le ginocchia, rompendo di tratto in tratto col lampo delle sue folgori la tenebra in cui rimane celato, e non si manifesti e s'immedesimi con l'atto del pensiero.

Nell'unica battuta. Perchè è vero che la soluzione non abolisce il problema; e quindi il problema resta sempre; ma questa non importa che non ci sia sempre la soluzione: e che il mondo perciò non si fondi solidamente e incrollabilmente sulle colonne di adamante della volontà morale trionfante del male, che è la natura. Il problema importa la natura e la

molteplicità dei problemi, e quindi la fenomenologia; ma la soluzione ci attesta lo spirito, e quindi l'unità del problema che egli risolve.

5. Il dovere.

Molti i problemi, unica la soluzione: molti i problemi da risolvere, uno il problema che si risolve. Ed è quello che l'uomo risolve infatti nell'atto unico del pensiero, in quanto non si volge ad altro o agli altri, ma si volge a sè e si concentra in se stesso. Il rapporto morale non è invero nè rapporto con le cose, nè rapporto con gli uomini, e nè anche rapporto con Dio, se non in quanto le cose e gli uomini si riconducano a Dio, e questi si risolva nello stesso pensiero in atto. Qui è tutto, e qui è il termine di ogni nostra volontà morale. Un mondo senza la coscienza che lo contenga è nulla: nulla lo Stato senza la volontà che lo sorregga, senza gl'individui pronti sempre al sacrifizio per l'esistenza di esso; nulla neppure Dio, senza un'anima che riempia del suo spirito. Ma pensate, e nel pensiero vi si spiega, con tutta la sua mole immensa per i secoli dei secoli la natura; e ci vive dentro e vigoreggia come vita della vostra vita, volontà della vostra volontà, lo Stato, che è il vostro orgoglio e la vostra ansia: e vi s'accampa infinito Dio, montagna di cui non vedete la cima, come non vedete gl'infimi strati affondati sotterra, e sulla quale pur appoggiate con fede tutto l'essere vostro. Questo pensiero che sostiene la terra e il cielo, questo tutto che è realtà in quanto noi la realizziamo, che è libertà, questo bene a cui tutti tendiamo, il Bene, questo è la Persona, che ci sta di fronte con gli occhi sempre aperti e intenti su noi, e attende. È persona; e il suo pensiero, la sua autocoscienza, che è la sua volontà, si attua in noi. E noi non abbiamo altra persona che più di questa ci sia cara, e sacra: essa è la persona a cui è votato ogni nostro pensiero. Essa ci guarda e attende. Alla sua presenza, che vale guardare ancora alle nostre mani che s'attaccano al tozzo di pane e alla zolla che ce lo diede e ci fa feroci? che vale ricordarci sempre delle

nostre divisioni e delle nostre contese? che vale sogguardare tremanti alla morte che minaccia e miete or l'uno or l'altro, impotente contro la vita che ripullula sempre incoercibile, irresistibile onnipossente trionfatrice della strage e della distruzione? che vale esitare? Essa ci attende e ci incuora, ma non ci dà pace se non ci volgiamo risolutamente a lei; e in lei non vediamo e non sentiamo che siamo tutti uno spirito, e come spirito una sola attività, anzi un solo atto di amore. Di amore per lei, che è la verità, perchè è la libertà: di lei che è noi stessi, come non siamo, come dobbiamo essere.

EPILOGO

Capitolo I

L'UNITÀ DELLA LOGICA

1. Le due logiche e la logica.

Il nostro Sistema di logica comprende due logiche: la logica dell'astratto e la logica del concreto; e chi si fermasse alla esteriorità di questa opposizione, potrebbe sospettare di trovarsi innanzi a un dualismo, il più assurdo frutto di un malinteso eclettismo. E a tal sospetto forse potrebbe credere di trovare anche un fondato motivo nel nostro concetto della *philosophia perennis*, che è infatti una giustificazione dell'eclettismo. A una tale interpretazione non è sfuggito il Sistema quando venne pubblicato il solo primo volume, e poco avvertendo la genesi storica e ideale della logica dell'astratto, che non si mancò di additare con la maggiore possibile precisione nella Parte prima [1], l'attenzione fu attratta dall'importanza che in un sistema idealistico veniva attribuita a una logica fondata su quel principio d'identità, che l'idealismo moderno dopo Kant ha battuto in breccia come ripugnante all'essenza più profonda del pensiero. E si dubitò che una logica dell'identità potesse mai conciliarsi con una logica del divenire.

L'esposizione di questa seconda logica non come un'altra logica oltre quella dell'identità, ma come la verità o concretezza di questa, dovrebbe ormai aver dissipato quel sospetto e fatto cessar questo dubbio, presentando le due logiche come una logica sola e dando esempio di quell'eclet-

---

[1] Cfr. specialmente cap. VII, §§ 8-10.

tismo buono che conserva negando e organizza nell'unità di un solo pensiero, non giustappone meccanicamente i concetti paralizzando reciprocamente un concetto con l'altro.

Tra la logica dell'astratto e la logica del concreto non c'è l'opposizione e reciproca esclusione, che è in ogni dualità che sia tale. C'è forse opposizione tra la vita di un animale e le funzioni del suo sistema circolatorio? L'opposizione che ha dato luogo al grande contrasto tra la logica dell'idealismo e la vecchia logica metafisica non è opposizione tra logica dell'astratto e logica del concreto; ma tra logica astratta dell'astratto, che toglie il logo astratto per concreto e nega perciò il concreto, e logica concreta dello stesso logo astratto, che, considerando l'astratto come tale, mette il pensiero in grado di superarne l'astrattezza col risolvere questo logo nel logo concreto: rispetto al quale infatti il logo astratto è tale. Nell'unità, essa stessa dialettica, del logo concreto per la nuova logica il logo astratto è negato, ma in quanto è conservato. E in ciò appunto consiste la concretezza reale della logica del concreto. La quale, se ben si considera, è sorta, prima oscuramente poi apertamente, come negazione della logica dell'astratto, concependo il logo concreto e il suo dialettismo in rigida opposizione col logo astratto della vecchia logica e col suo principio d'identità. In Kant la logica trascendentale è una logica che sta accanto alla logica dei concetti senza rapporto con essa, e quindi escludendola e negandola di fatto; in Hegel la dialettica è una polemica costante con la logica del principio di non-contraddizione. E il risultato è quello che logicamente doveva essere: che gli opposti nella loro reciproca esclusione s'immedesimano e negano immediatamente la loro opposizione. Infatti il logo concreto senza l'astratto si converte di necessità nel logo astratto; e noi abbiamo visto come il concetto del divenire nella dialettica hegeliana non sia autoconcetto, ma per l'appunto concetto: un pensato, laddove esso dovrebbe essere l'essenza del pensare in atto. E così la logica hegeliana, che voleva essere una logica del concreto, riesce essa stessa una logica dell'astratto, perchè non è logica concreta del logo concreto.

In conclusione, l'astrattezza può colpire sì la logica dell'astratto (che si scambia allora per concreto) e sì la logica del concreto (che si converte allora nell'astratto). E una logica concreta deve superare la doppia astrattezza, ed essere concreta logica del logo astratto e del concreto insieme: non potendo essere concreta logica dell'astratto, se non lo è pure del concreto, nè viceversa. E questa logica dunque è bensì una logica eclettica, ma di quel sano eclettismo che concilia gli opposti negando la loro reciproca negatività, e qui concilia Aristotele ed Hegel, in quanto toglie ad Aristotele quello che lo rende inconciliabile con Hegel, e a questo ciò che lo rende inconciliabile con Aristotele: nella sintesi, fuori della quale tesi e antitesi sono due momenti astratti.

2. Il logo concreto come sintesi di logo astratto e logo concreto.

Sintesi dialettica, cioè a priori, e libera: i cui momenti si possono designare come logo astratto e logo concreto, in quanto entrambi scaturiscono dalla virtù autosintetica dell'Io. Il quale si pone come logo concreto, ma come logo concreto che è negazione dell'astratto, e che include perciò questo suo opposto: quindi si pone come dualità e come unità di logo astratto e concreto. In quanto posizione di unità esso è dualità: ed è perciò non solo logo concreto, ma anche logo astratto; pensiero che è non solo pensare, ma anche pensato.

Sicchè il logo concreto ha due facce: per una delle quali apparisce come l'opposto dell'astratto, termine di una dualità; per l'altra, come la radice e la ragione dell'astratto, unità originaria che pone la dualità. Il pensiero è autoconcetto; ma concepire se stesso importa concepire se stesso ed altro: o concependo altro concepir se stesso, in uno. Quindi è autoconcetto, in quanto è concetto e autoconcetto insieme.

La sintesi perciò che noi abbiamo operato del logo astratto e del concreto, questa costruzione di una logica dialettica che include la vecchia logica analitica, depurata di tutti i suoi elementi estranei e inconciliabili col suo principio, non è una nostra personale costruzione e una sintesi meramente

subbiettiva, che si eserciti sulla materia del pensare logico, in contraddizione a tutto questo modo di filosofare che fa del pensiero la stessa realtà e nella filosofia addita il maturarsi di questa realtà; ma è la sintesi stessa del pensiero, che nel suo attuarsi pone e nega in eterno il suo opposto inattuale: la natura, che logicamente è logo astratto. Si naturalizza e spiritualizza in eterno, poichè con quell'atto che si pone come altro nega l'alterità, immedesimando l'altro con sè, creatore d'un mondo che non caccia un istante fuori di sè, ma conserva e mantiene con eterna creazione nella propria libera attualità. Pensa l'astratto e in questo pensare si fa natura: ma questo pensare è concreto pensiero dell'astratto, e perciò pensare se stesso, Io; e quindi la natura, nell'atto che accenna a cinger di sè il pensiero, accerchiarlo, chiuderlo, sopprimerne la libertà, rifluisce nel seno stesso del pensare ed è lo stesso Io, è essa stessa attuazione della libertà.

3. La verità della logica antica e della logica nuova.

Questa eternità della sintesi spirituale, che è posizione del logo astratto ma nel concreto, stringe i millennii della storia del pensiero nell'istante estemporaneo della verità, che è pensiero, ma non è nel tempo.

Nel tempo abbiamo una logica antica che è quella che si nomina da Aristotele, e una logica nuova di cui Hegel è il più grande assertore: e tra le due logiche, tesi ed antitesi, corrono più di ventuno secoli. Tutta la storia del pensiero vi corre dentro. E nella storia del pensiero si riassume tutta la storia: la storia più che bimillenaria del mondo. La quale pare scissa in due epoche differentissime, e quasi in due storie, in due mondi. Da una parte, il mondo antico, il mondo della natura, in cui lo spirito, per attingere la più alta coscienza di sè ossia per attuarsi in tutta la sua piena realtà, si fa filosofia; la quale risolve se stessa e quindi tutta la realtà dello spirito nell'oggetto in cui si specchia e si nega: e non sa altra realtà che questa che gli si oppone: la natura. Dall'altra, col lento maturare della coscienza cristiana, una realtà opposta, lo spirito, che nega la

natura, sdegnando in sè quell'atteggiamento che lo traeva fatalmente a negar se stesso, e sommergere nel meccanismo naturale la libertà del mondo morale, in cui l'uomo non può far a meno di vivere, non riconosce nessun valore alla vita umana che non sia negazione della natura e instaurazione di un mondo d'amore, impossibile se non è creato dall'uomo stesso. Concetto culminante nella filosofia idealistica, in cui l'uomo infine confida di avere in sè, nel suo pensiero, il principio creatore non pur d'un suo mondo, ma del mondo, compresa quella natura, che gli apparve un tempo infinitamente trascendente ogni suo potere. E tutto fu spirito.

Così, da una parte, un'umanità assorta nella visione d'un mondo naturale, che, governato da ferree leggi, non si può mutare dagli uomini, e che convien conoscere per assoggettarvisi e sfuggire al dolore di inutili tentativi di ribellione a quelle leggi, che sono divino volere. Una storia oscura, senza lume d'ideale, tutta rivolta con gli occhi e con l'animo alle origini, all'età dell'oro, alla natura primitiva, all'eterna natura, a cui convien ritornare, smorzando ogni insana velleità di quell'irrequieto ingegno umano, che si mette in via ignaro che ogni passo innanzi è un allontanarsi vieppiù dal proprio destino e dal proprio benessere. Dall'altra, un'umanità che ha voltato le spalle alla natura e alle origini, e con lo sguardo proteso all'avvenire, con l'animo ansioso di un regno spirituale, di Dio o dell'uomo, non sa più di un destino a cui debba ragionevolmente rassegnarsi, bensì di una vita che è tutta amore, di un programma nella cui esecuzione può esser la vita, e la cui esecuzione dipende da lei, in un mondo che non c'è già, ma ci dev'essere, lì, innanzi a lei; e ci sarà, se essa vorrà, e sarà quale essa lo farà. Una storia quindi illuminata da un ideale: l'ideale stesso dello spirito che mira a compiere la propria missione, a tradursi in atto, a redimere il mondo di quanto ha di irrazionale e ripugnante a quest'intimo principio della vita spirituale, che è la ragione; a distruggere quindi il male edificando, pietra su pietra, con opera diuturna, lenta ma incessante, la mole infinita del bene, che è la stessa realtà dello spirito. Da una parte, un pensiero orientato

verso l'astratto, che par concreto: ed è appunto la natura o l'idea obbiettiva. Dall'altra, un pensiero orientato verso il concreto, che è lo spirito, lo stesso pensiero. Tra questi due poli non si move tutta la storia nel suo lungo cammino?

Ma se questa raffigurazione della storia fosse filosoficamente esatta, si ripeterebbe nella logica dell'autoconcetto il caso di quella filosofia che, concepita tutta la storia del mondo come il processo dialettico della stessa filosofia, se stessa poneva come risoluzione sintetica di tutte le logiche antitesi che potessero sorgere ed erano sorte nel processo della libertà che è l'essenza dello spirito: e in sè era quindi portata a veder conchiusa e finita speculativamente la storia del mondo, quasi che allo spirito dopo di essa non restasse più nulla da fare. Ma questa raffigurazione dello spirito nel tempo è mitica. E una filosofia, che si assegni una data, segna con ciò stesso la propria sentenza di morte, privandosi di quel valore di verità che non può essere se non eterno.

Quello che di una filosofia appartiene al tempo che travolge tutto nella sua perpetua vicenda, non è la verità che essa esprime, anzi il limite di questa verità: il suo elemento negativo e falso. Aristotele è del sec. IV a. C., e simbolo di un'epoca tramontata, in quanto la sua filosofia, come ogni filosofia o pensiero, è un autoconcetto, che nel suo dialettismo è e non è: è vero ed è falso. Come dire, pensa e non pensa. Pensa il concetto e non pensa il concetto come concetto. Pensa il principio d'identità e non lo pensa come principio d'identità. Il suo pensiero è lo stesso pensiero di Hegel, del nuovo mondo, che pensa lo stesso concetto di Aristotele più profondamente, in quanto lo nega: chè ogni pensiero che s'addentri in un concetto, lo supera e nega. Uno stesso pensiero, lo stesso pensiero si pensa, e pensa attraverso i tempi, determinando diversi concetti e forme di pensiero, che nella loro astrattezza si distinguono, si escludono, formano una molteplicità, si succedono: formano perciò una serie temporale e dan luogo a quella tale raffigurazione mitica della storia, che se ne lascia sfuggire l'essenza spirituale.

Risolviamo l'astrattezza di questi concetti come i nostri

filosofi umanisti, quando si posero col loro entusiasmo di scopritori d'un nuovo mondo a far rivivere la filosofia dei greci maggiori, e parlarono giustamente, esprimendo cioè una verità da loro sentita, di un Platone cristiano e di un Aristotele cristiano. Così il cristianesimo più tardi si finì per trovare in tutti i sistemi e in tutte le fedi di tutti i luoghi e di tutti i tempi. Non aveva detto un padre della Chiesa, che l'anima umana è *naturaliter Christiana*? E aveva detto il vero se s' intende che ogni anima non può essere anima umana, non può trovare la propria umanità, se non nel cristianesimo (poichè per natura, immediatamente, l'anima non è nè cristiana, nè umana, e nè anche anima). Così noi possiamo dire che il pensiero è *naturaliter conceptus sui*, nè c' è stata mai filosofia che non fosse autoconcetto, nè logica che non fosse logica concreta, e perciò concreta dell'astratto essendo a un tempo concreta del concreto. Ogni filosofia è una battaglia contro l'astrattezza, per attingere il concreto, l'individuo. E Aristotele esprime in modo cospicuo quest'esigenza contro quella forma di astrattezza, a cui si era arreso il Platonismo; e quantunque il suo individuo non sia il vero individuo, non può contestarsi che la metafisica e la logica aristotelica mirino al pensamento dell'individuale, in cui è la concretezza, quantunque il filosofo non riesca a vincere l'astrattezza del logo, con cui confida di raggiungere l'individuo e assumerlo nel pensiero.

Egli è che la natura dialettica del pensiero importa questo essere che è non-essere: questo pensare che non è pensare; questa verità che è sviluppo; e perciò sintesi attraverso tesi e antitesi. Nè questa tesi è quella tesi che dev'essere a un tratto e una volta per sempre: è tesi eterna, e il pensiero perciò vi insiste, e la mantiene nella sua rigida opposizione; e così fa con l'antitesi, la quale, per risolversi eternamente nella sintesi del concreto, deve pure porsi eternamente nella sua assoluta opposizione alla tesi. Altro che millennii! Di pensiero aristotelico non viviamo forse noi tutti, anche oggi, lavorando intorno ai concetti, e gittando di continuo intorno a noi e cose e leggi e istituzioni e fatti, e insomma una realtà

immediatamente o mediatamente naturale, in cui poniamo il nostro intelletto e il nostro cuore? E possiamo fare a meno di parlare di chicchessia quasi l'oggetto del nostro discorso fosse pensabile come quel tale oggetto, uno, determinato, chiuso nel cerchio del suo predicato, definito? Il pensiero nè nasce nè muore: nel pensiero è tutto che nasce e muore: nè può nascere nè morire il dialettismo in cui consiste il pensiero. Il quale dialettismo concilia esso e risolve gli opposti: esso nel segreto di Aristotele afferma l'antitesi che egli nega, come afferma nel segreto di Hegel la tesi che questi nega: e afferma e nega insieme tesi e antitesi: affermandole nella concretezza della sintesi, negandole nella astrattezza della loro reciproca negatività: e attuando così se stesso in quell'atto eterno che non è la storia in tempo, ma la storia eterna, dove va cercato, lo abbiamo visto, la verità di ogni storia: quella storia, che non ha la molteplicità del tempo, ma l'unità dello spirito.

La nostra logica del concreto non vuol essere privilegiata di altra verità che quella che compete alla astratta logica dell'astratto e alla astratta logica del concreto: quella verità, che spetta in proprio all'atto del pensiero nell'unità del suo immortale sviluppo: a quel pensiero, con cui infatti c'intendiamo attraverso le dottrine diverse, le diverse epoche e gli opposti atteggiamenti spirituali; come l'adulto intende il bambino e mediante l'intelligenza dell'adulto anche il bambino intende l'adulto: e fanno insieme quella vita spirituale comune che non è per altro un perpetuo rimpuerire, ma un andare sempre innanzi nel processo della mente che vuole tutta spiegarsi.

Capitolo II

L'UNITÀ DELLA FILOSOFIA

1. Logica formale e logica reale.

La logica dell'autoconcetto è logica assolutamente formale, perchè l'autosintesi in ciò, come si vide, si distingue dalla sintesi a priori: che questa è funzione formale del pensiero, la quale presuppone come materia un'esperienza data alla sintesi; e quella invece pone essa l'esperienza, e nell'esperienza pone se stessa. La sintesi a priori perciò è forma rispetto all'esperienza, e questa proviene da una realtà che trascende l'attività sintetica a priori. L'autosintesi invece è forma assoluta: quella forma, che non è relativa a nulla che la condizioni: quella forma, che è lo stesso assoluto del pensiero come atto assoluto e autotetico di ogni realtà. La logica pertanto il cui logo sia questo pensiero che è assoluta forma è, evidentemente, logica assolutamente formale.

Ma questa logica, appunto perchè assolutamente formale, è anche assolutamente materiale. Nulla infatti rimane fuori del suo logo, e quella materia d'esperienza, la quale alla vecchia logica formale doveva fornire l'individualità e la positività del reale, al cui pensamento la logica era apparecchiata, non è se non il prodotto di questo logo. Il quale perciò, nell'atto stesso che si costituisce a un tratto come quella coscienza di sè che è la logica, e questa logica, non astrae e non prescinde dall'esperienza per fissarsi in un suo astratto formalismo: la cui definizione possa in certo modo scoprire la trama, su cui, ritornando poi all'esperienza, tutte le sue verità si possano vedere intessute. La natura non ha scorza, disse il Goethe. E si può dire che il pensiero non abbia una

trama segreta, la quale si possa scoprire distruggendo il tessuto che vi è sopra. Dal qual punto di vista, per cui, trascendendo il pensiero, si paragonano insieme i vari pensieri, raffigurandoli miticamente in una serie di forme successive, nel cui nesso si fa consistere l'esperienza, bisogna pur dire che questa logica è una delle forme di questa esperienza, attraverso le quali il logo si viene attuando, costituendo l'esperienza nella sua verità. Il problema logico invece nell'attualità sua, in quanto si considera perciò filosoficamente, dall'interno, dove soltanto può manifestarsi la verità della questione in esso contenuta e la verità della soluzione da esso richiesta, non è problema tra i problemi, ma il problema unico: e la sua soluzione consiste nell'atto del pensiero, che è autoconcetto, forma che si pone ponendo la sua materia.

La sua normatività, quale fu sbozzata parlando di *Emendatio intellectus*, non è da intendere perciò quasi legge che si libri sopra il pensiero come esperienza, per governarlo dall'alto; bensì come pensiero che si determina dentro lo stesso pensiero, e che dentro di questo, nel suo sviluppo, dev'essere quindi negato in quella dialettica, che nega affermando, conservando, e non lasciando nulla disperdere della sua opera eterna. È una tappa anche la logica, e anche questa logica, sulla via che il pensiero percorre nella persecuzione del suo ideale: un problema, la cui soluzione fa rampollare un nuovo problema, e sospinge perciò e dirige, in quel senso in cui ormai, senz'altra avvertenza, queste parole devono essere intese, il pensiero nel suo cammino.

Praticamente, leggere, intendere, appropriarsi e vivere la verità di questa logica: e poi dimenticarla, e pensare, pensare liberamente, da sè, instancabilmente; ecco tutto l'obbligo che può avere l'essere pensante verso questa logica. Lo stesso obbligo che verso qualunque altro libro in cui sia un pensiero. Io non ho avuto questa pretesa di dare regole di pensare, che i lettori e i posteri tutti dovessero tener presenti e applicare! E già in ogni tempo male è incolto a chi ha cercato *memento*, e ne ha trovati infatti, poichè tutto quello che si cerca si trova, per la semplice ragione che quello che si cerca

s'è già trovato, non solo nelle logiche, nelle poetiche, nelle grammatiche, nelle casistiche e in ogni sorta di manuali di regole e di ricette per la vita dello spirito, astratte da questa vita e poste accanto o sopra di essa per accompagnarla, guidarla, governarla a ogni passo, ad ogni mossa, ad ogni respiro, ma negli stessi esemplari della vita, considerati appunto come esemplari, di cui fosse da ripetere ogni atteggiamento, vuotato di quell'anima che l'*imitabile exemplum* ci aveva messo dentro. Donde le scuole nell'arte come nella filosofia, e le chiese, e i partiti, e tutta una organizzazione del pensiero e della libertà, che ha fatto sempre tutto quel che ha potuto per soffocare la libertà e torcere il pensiero dalla sua via, dalla sua vita. La pianta è viva come laboratorio di sostanze da rendere al suolo e all'atmosfera, alimento di altre piante. Ogni animale vive per morire e render possibile con la propria morte la vita. Ogni pensiero è pensiero, se feconda lo spirito e lo fertilizza per nuovi pensieri.

Questo l'esatto corollario del formalismo assoluto od assoluto realismo della logica del logo concreto.

2. Logica e filosofia.

Perciò la logica non è una scienza filosofica, ma la scienza filosofica, la filosofia: il pensiero nella sua massima concretezza. Se ne poteva distinguere quand'essa non era ancora pervenuta a questo assoluto formalismo e abbracciava perciò una verità (quella del logo), che, per quanto vasta e universale, si lasciava sfuggire, di proposito, tutte le altre (costitutive dell'esperienza nel senso più largo della parola, come pensamento del contenuto del conoscere). Così accadeva alla filosofia antica, che perciò guardava alla logica come a semplice strumento (organo) della cognizione della realtà. Così accade alla filosofia critica, quando costruisce quella logica trascendentale, che vuol essere un semplice preliminare alla scienza. Così ancora all'idealismo assoluto, quando con la sua dialettica specula un'Idea affatto pura di determinazioni attuali e positive, e in essa intende solamente scoprire la legge

che si attua nel positivo, il segreto della razionalità del reale come natura e come spirito. E senza nulla dire delle varie logiche formalistiche anacronisticamente ritornate nel secolo scorso al punto di vista della logica astratta del logo astratto, così pure accade alla filosofia dello spirito, quando definisce se stessa [1] come una metodologia (e però propedeutica) della storia, in cui la filosofia attingerebbe poi la concretezza del reale positivo e attuale.

Quando il logo si concepisca come forma assoluto, e quindi principio dell'esperienza come cognizione d'ogni reale, una logica che non fosse filosofia, tornerebbe a staccare il principio dell'esperienza dall'esperienza, ad abbandonare il concetto dell'assolutezza della forma. L'esperienza, in cui si spiega tutta la positività del reale, tutta la storia, è lo stesso logo. Nella logica perciò si esaurisce tutta la filosofia. Nella concretezza del logo è la verità d'ogni verità. Nella logica del concreto, quella verità d'ogni sapere in cui consiste la filosofia non distinta materialmente da nessuna forma del pensiero, poichè pensare è filosofare, e qualunque pensiero si pensi, se si pensa davvero, se ci si è dentro, è filosofia.

3. Il problema della distinzione.

Ridotta la filosofia alla logica come unica scienza filosofica, non è per altro da credere che sia da abolire ogni distinzione nel seno della filosofia. Non può essere questa la conclusione

---

[1] Tutta la filosofia dello spirito, come l'intende il mio grande amico B. Croce, è una logica: la logica delle categorie spirituali nella loro distinzione (intuizione, concetto, economicità, eticità) e nel loro nesso (storia). Questa logica bensì è da distinguere dalla logica come teoria del concetto, parte di quella logica che è la totalità della filosofia. Della quale per altro v'ha un doppio concetto: secondo che essa è la metodologia della storia, o coincide con la storia. C'è quindi una filosofia formale (che è tutta logica, e comprende tra le forme in cui si distingue, la teoria di se stessa, la logica in senso stretto) e una filosofia materiale: che è la storia. La filosofia formale corrisponde, *mutatis mutandis*, alla prima parte dell'*Enciclopedia* hegeliana, la materiale alle altre due.

di una filosofia, la quale fa della logica la scienza dell'autoconcetto, ed è essa stessa autoconcetto, che, alla sua volta, non è nulla d'immediato, anzi la negazione di ogni immediatezza.

Soltanto, c'è distinzione e distinzione [1], secondo che le differenze si concepiscono come statiche e immediate, o come dinamiche e libere. Le differenze statiche sono il presupposto dommatico di una distinzione meramente soggettiva: condannate già per questo loro astratto e ingenuo dommatismo. Si dice: ecco *a, b, c, d*: sono quattro forme differenti di *A*. Dunque, io devo distinguerle, se voglio formarmi un concetto esatto di *A*. E così si presuppone che ci sia *A* e ci sia Io; e perciò che *A* sia prima di me, condizione mia, negazione della mia libertà; scoglio, dico io, in cui rompe fatalmente ogni mio tentativo di pensare: di pensare checchessia. Questa posizione è insostenibile. Bisogna prendere altra via: Io e *A* non siamo due; perchè Io non sono *A* in quanto sono *A*; e così, essendo e non-essendo, Io sono Io. Allora non ho più nulla da presupporre, ma tutto da porre, perchè, in sostanza, io ho da porre me stesso. E allora può darsi che in questa posizione ci sia *A* con *a, b, c, d*; perchè questa posizione di sè, libera, senza possibilità di dommatici presupposti, è processo; e il processo è non conoscimento di differenze, ma differenziamento, produzione di differenze che coincide con la loro distinzione: poichè distinguere qui è distinguersi, differenziarsi. Non due momenti: l'esserci delle differenze, e il conoscerle o distinguerle; ma un momento solo: distinguersi in quanto differenziarsi, e così conoscersi.

E allora veramente si ha diritto di parlare di distinzione e di distinti. Perchè quando la distinzione presupponga le differenze, quando cioè le differenze siano immediate, distinzione, propriamente parlando, non c'è, se non per un atto d'arbitrio ingiustificabile: tanto più ingiustificabile, quando quell'*A* a cui la distinzione si riferisce è lo stesso spirito. Poniamo infatti le differenze: *a*, *b*, *c*, *d*, che è come dire

---

[1] Cfr. *Sommario di pedagogia*, II[2], pp. 7-12.

Aa Ab, *Ac*. Allora *Aa* è differente da *Ab* (e così da *Ac* e da *Ad*) in quanto è *Aa* e non è *Ab*, e *Ab* è *Ab* e non è *Aa*: in quanto l'uno estermina da sè l'altro assolutamente, e si chiude in se stesso, e non ha relazione con l'altro: come atomo. Ora, senza relazione non c'è distinzione. La quale richiederà l'intervento di un terzo: del soggetto. E perchè e come esso interverrà? Se *A* è lo spirito, che è questo soggetto che interviene dal di fuori? E comunque, col suo intervento non si può dire più che il reale sia *A* con le sue differenze; ma si dovrà dire che sia *AB*, perchè le differenze non sono più le differenze di *A*, indistinguibile, ma di *A* in quanto *A* è in rapporto con *B*. Il che importa che la differenza non sia più immediata, e presupposta da *B*: ossia importa la negazione dell'ipotesi, che si trattava di difendere.

Dunque, distinzione sì; ma in quanto differenziamento. Il che vuol dire che i distinti sono dentro al distinguente, e la pluralità delle forme dentro all'unità. E non coesistenti l'una presso all'altra, nè successive l'una appresso all'altra: perchè con la molteplicità spaziale (ancorchè metaforica) e temporale, si fermerebbe a quell'immediatezza delle differenze imparagonabili e quindi indistinguibili, che, come tali, abbandonate a sè, astratte dalla sintesi del pensiero, non si possono neppur pensare come molteplicità [1]. Le forme infatti sono distinte per l'atto unico autosintetico e autoanalitico, che si distingue estinguendo le sue differenze: si differenzia cioè unificandosi, senza espeller dal proprio seno nessuno detrito che si ponga lì immediato: forme attualmente esistenti, fuori dell'atto vivo del pensiero. La distinzione è attuale, se i distinti sono inattuali.

4. La distinzione della filosofia come logica.

Così la logica si distingue, perchè il logo è distinzione e differenziamento di sè. E dà luogo a distinte scienze filosofiche, non concepibili, in conseguenza di quanto si è osservato,

---

[1] Cfr. *Teoria gen. dello spirito* [3], p. 96.

come forme indipendenti l'una dall'altra e reciprocamente escludentisi, anzi come viventi tutte insieme una stessa vita, dalla quale soltanto per astrazione si possano dissociare e considerare per un momento come forme intrinsecamente differenti.

E in primo luogo, quest'attività autosintetica, in quanto autoanalitica, non è, ma si pone essa stessa. Non è in natura, nè immediatamente ci è data di apprenderla nel nostro interno.

Lo spirito è il Messia. Deve venire, e non viene senza estirpare la pianta del male, che è la natura, senza distruggere questo mondo per instaurare il regno di Dio. Lo spirito acquista coscienza di sè realizzando se stesso: e il suo non essere realizzato è questa natura, che ci sta innanzi, e pare sia tutto, finchè noi non ci riscotiamo, e non ci liberiamo dall'incubo che ci opprime e ad ora ad ora minaccia di soffocarci. Perciò ogni giornata comincia con la sveglia, e il giorno della filosofia non può cominciare se non come conquista del punto da cui lo spirito può aver coscienza viva di se medesimo e vedere la spiritualità di tutto il reale. La negatività originaria dell'atto che nega la natura per realizzare se stesso è il principio della filosofia come Teoria generale dello spirito: polemica contro tutte le forme di naturalismo e introduzione alla filosofia come teoria dell'atto in cui lo spirito consiste: atto che, appreso così, nella sua forma generale di libertà che nega e assorbe il meccanismo del mondo, si può vedere nel suo attuarsi concreto e positivo, nella sua legge, nella sua verità, mediante la Logica. Teoria generale dello spirito e Logica sono perciò due facce della stessa filosofia: una delle quali guarda al negativo, e l'altra al positivo. La prima è quasi il tornare dello spirito dal mondo in cui esso immediatamente è distratto, a se stesso; la seconda il procedere dello spirito da sè a sè, dove per tal modo è in grado di sentire la verità e il valore di questo suo mondo, in cui suol vivere con una oscura coscienza della sua spiritualità, sotto un cielo coperto di nubi, squarciate di tratto in tratto dai lampi dell'energia spirituale, irrompente con tutta la sua concreta potenza creatrice come volontà morale. Quindi la logica,

rischiaramento di questo mondo riconnesso al principio che lo crea e lo mantiene in quanto lo contiene: logica insieme e morale. Essa dimostra la verità di un mondo, rispetto al quale non possiamo più assumere l'ozioso e inerte atteggiamento di spettatori, perchè noi stessi ne siamo gli attori: il creatore.

Ma questo atto non è negativo dell'immediato se non attraverso un processo. E il processo del logo è, come abbiam visto, posizione di soggetto, di oggetto e della loro sintesi. Il logo si pone perciò ponendo l'immediato soggetto come l'intuisce l'arte, l'immediato oggetto come l'intuisce la religione, e come mediazione di questa doppia immediatezza, nella filosofia, che ci dà la verità attuale del logo. Quindi la logica non è possibile come filosofia della sintesi se non mediandosi attraverso la filosofia dei momenti della sintesi: la filosofia dell'arte e la filosofia della religione.

La filosofia pertanto è sistema di filosofie. Le quali non sono trattati e statiche elaborazioni, conformemente alla tradizionale rappresentazione realistica dei sistemi e delle loro partizioni, per cui lo spirito si individua e concreta. Esse sono concetto che è autoconcetto, e perciò immanente, con tutta la struttura organica de' suoi distinti, in ogni atto del pensiero, in ogni ritmo della vita, in ogni fremito del mondo attualisticamente pensato.

Il sistema, lo abbiamo detto, non è un'enciclopedia, ma è pensiero. E sempre che si possa dire di pensare, sempre si fa un sistema, proprio come quel personaggio della commedia faceva della prosa! Ma, pensare! Questo è il punto. *Quid est veritas*? Meglio domandare: *quis cogitat*? Se dici: Ecco io ho pensato, — è segno che non pensi. Se dici: Ecco il mio sistema, — è segno che ignori che sia sistema. Meglio pensare, che dire di aver pensato.

Capitolo III

APOLOGIA

1. Il passato e il futuro della filosofia.

Una filosofia come questa può parere che con anima giacobina neghi il passato, poichè non ci lascia nulla alle spalle e ci orienta verso il futuro. Ma può anche parere che neghi il futuro, poichè la realtà per lei è atto, e l'atto è il presente da cui non si passa al futuro; quel presente, in confronto del quale, come in confronto di Dio per la vecchia teologia, il futuro è esso stesso un passato.

Ma nel venire al cospetto del tempo, tra i padri che ci precedono e i figli che ci seguono, nel mondo della verità, in cui i padri parlano sempre, come vivi, le loro sacre parole, e i figli non ancor nati ci rispondono colle loro obbiezioni e limitano le nostre affermazioni e traggono problemi dalle nostre soluzioni, ogni uomo, lo sappia o no di chiara e netta coscienza, sente in sè, compresenti, — e in questa compresenza, morti e nascituri, vivi tutti, — gli uomini ai quali egli desidera indirizzarsi. Sono una moltitudine sterminata, alla quale egli rivolge insieme la sua parola. In quella moltitudine alcuni di più alta statura si distinguono, si individuano; ma il loro pensiero non è di essi in particolare; s'affonda nella mente e nel cuore della moltitudine anonima e fluttuante tra il passato e il futuro in questo orrizzonte attuale, in cui l'uomo la scorge. I nomi son nomi: la realtà è il pensiero; gl'individui particolari, che hanno nomi sì e no, sono astrazioni rispetto a quel pensiero, che alla sua volta, in concreto, non è se non l'uomo che pensa: non particolare individuo nè anch'esso, ma sempre, anche lui, il vero individuo, il pen-

siero. Così l'uomo pensa, così l'uomo filosofa. E in questo senso egli non nega nè il passato nè il futuro, se non come esterni al pensiero. In questo senso, non c'è filosofia che non sia la stessa filosofia passata, ma negata, attuata, cioè avvivata nella vita dello spirito che rinnovandola dà luogo a questo pensiero, nel cui seno soltanto si può parlare di passato. Nè c'è filosofia che non sia la filosofia futura, che non voglia cioè sopravvivere in una filosofia che la ravvivi negandola e riaffermandola nell'atto stesso che la dirà passata. Nel tempo astrattamente considerato tutti moriamo e dobbiamo morire: perchè nel tempo c'è la molteplicità che sparpaglia la vita e la sopprime; ma nell'eternità del pensiero nè moriamo nè possiamo morire, perchè la molteplicità del tempo vi è risoluta in quell'unità, che è immortale, non potendo esser negata se non per atto di autonegazione che è atto di autoaffermazione.

In questo eterno pensiero che promette l'immortalità senza nulla negare (salvo l'astrattezza) di quel tempo, in cui ogni uomo si vede naturalmente collocato tra i predecessori e i successori, non ci può essere modestia e umiltà di cuore che imponga al filosofo di non entrare: poichè il pensare è vivere vita immortale, e filosofare, se Dio vuole, è pensare. Arroganza sarebbe e fatuità attribuire a sè, ossia all'uomo che scrive e sottoscrive e si prepara ad andarsene, l'immortalità che spetta al pensare. Una filosofia, la filosofia, è superamento; e poichè dà luogo a una determinazione determinata del pensiero, dev'essere superata. In questo superare ed esser superata, consiste l'ἐπίδωσις ἐφ' αὑτὸ del pensiero, che stringe nel suo istante senza tempo tutti i tempi, e ci dà il gusto, in ogni nostro pensare, della vita immortale.

2. La filosofia e la critica della filosofia.

La filosofia è superare ed essere superata nel dialettismo del pensiero, e perciò ogni filosofia non pur deve accettare, anzi desiderare la critica. Sottrarsi alla quale sarebbe lo stesso che sequestrarsi dalla vita del pensiero, e privarsi del valore

stesso che si vuol difendere. Quindi i più fieri nemici del filosofo sono stati in ogni tempo i suoi scolari, i suoi imitatori, i suoi plagiari: i quali, chiudendo quel germe di vita che avevano ricevuto dal maestro nel forziere della loro ammirazione, ne resero impossibile lo sviluppo, e ne soffocarono la fecondità.

Il che non vuol dire che il filosofo debba andare incontro con le braccia aperte ai suoi critici, per stringerseli al petto, e farsi d'un pensiero solo e di un solo sentire con loro. Quello che il filosofo deve desiderare è la critica nella gioia del contrasto e della guerra, non nella stanca pace della resa e della sconfitta. La vita che è pensiero e dialettismo, è bensì guerra; e perciò si risolve sempre nella pace. Ma si risolve in una pace che ha valore in quanto è guerra seria e feroce, così da far desiderare questa pace per cui è combattuta. Giacchè nel dialettismo c'è la sintesi; ma questa suppone e vive del rigido contrasto della tesi con l'antitesi. E alla critica perciò il filosofo deve andare incontro non pregustando la dolcezza dell'amplesso con l'amico, ma l'amaro e virile gusto della stretta faticosa con l'avversario. Come, dalla parte sua, il critico di una filosofia, se vuol fare opera seria e che abbia un posto nella dialettica del pensiero, non può non desiderare che la filosofia, che egli vuol superare, si sviluppi in tutta la sua verità, e si difenda perciò con tutte le armi che sono a sua disposizione e che anzi egli stesso le fornirà lealmente, quando trovi che non disponga di tutte quelle che a suo parere si potrebbero utilmente adoprare. Nella sintesi veramente dialettica la tesi dev'essere tesi e l'antitesi antitesi: soltanto così esse veramente si escludono a vicenda, e la sintesi ha significato. Anche nelle guerre tra i popoli ogni facile vittoria vale meno pel vincitore, e frutta meno, d'una vittoria aspramente e duramente contesa dall'avversario. E il vantaggio del vincitore, evidentemente, è il vantaggio stesso dell'umanità.

Quindi la necessità logica, che è dovere morale, dell'apologia, che è chiarimento della propria tesi.

3. La doppia accusa di misticismo e di ateismo.

E invero le accuse che si muovono contro questa concezione del mondo, che ha la sua forma nella logica del concreto, son tutti quei pericoli per sfuggire ai quali la logica assume questa forma appunto di logica del concreto.

Questa filosofia, si dice, è mistica. Ma l'atto del pensiero che è il nostro logo, la nostra verità, vuol essere appunto la critica pratica e perciò perentoria di ogni misticismo. Giacchè il misticismo è posizione di un oggetto immediato: religione astratta e inattuale. Ma l'oggetto immediato non si può superare se non si nega nell'atto dello spirito, che è sintesi di oggetto e soggetto, inseparabili perchè questa sintesi è non pure sintesi a priori, ma autosintesi: vale a dire quella sintesi, fuori della quale il pensiero non trova se stesso.

Questa filosofia, si dice, è atea. Ma l'ateismo è l'opposto del misticismo; e la critica testè accennata del misticismo è critica del misticismo in quanto, nella sua astratta opposizione coll'ateismo, esso si identifica col suo opposto. E la stessa critica che abbatte il misticismo, abbatte perciò l'ateismo. Infatti il mistico è ateo, ponendo così immediatamente l'oggetto, che il soggetto, di fronte all'oggetto, non può non essere immediato, e quindi escludere assolutamente il suo opposto. Come, viceversa, l'ateo ha sempre certa naturale nostalgia di quell'infinito trascendente che non può conoscere, perchè, ponendosi come immediata soggettività, pone già se stesso come infinito, che non è dato trascendere.

Il vero è che la doppia accusa si fonda su una patente *ignorantia elenchi*, lasciandosi sfuggire il significato del soggetto e dell'oggetto di cui si parla in questa filosofia dell'atto. Si lascia sfuggire che il soggetto qui si pone, e ponendosi è soggetto e insieme oggetto. E non gli si può perciò nè opporre il misticismo, che importerebbe la trascendenza dell'oggetto, che essa invece ha in sè, in quanto lo realizza, realizzandovisi; nè l'ateismo, che importerebbe la trascendenza

del soggetto all'oggetto: di quell'astratto soggetto, che per questa filosofia è posizione del soggetto concreto, al pari del correlativo oggetto.

Si vuol mettere il vino nuovo nelle vecchie botti: qual meraviglia se esso vi fermenti, e le spezzi?

4. L'accusa di positivismo.

Questa filosofia si dice, è positivistica e naturalistica. Giustifica i fatti, o si mette in grado di non poter nè condannare nè giustificare: perchè per lei tutta la vita dello spirito, col suo vertiginoso immanentismo, si esaurisce nella sua positiva attualità. L'ideale non si distingue dal reale. Non v'è campo a un giudizio morale: non è concepibile un'etica. Tutto è bene, e niente perciò è bene. — Ma noi abbiamo visto, che nulla è più diverso che l'atto dal fatto. E ormai dev'esser chiaro a chi abbia letto con animo sgombro da pregiudizi, che, se è vero il principio dell'idealismo che vien detto attuale perchè tiene per fermo che non si possa trascendere l'atto del pensiero, non c'è campo nemmeno a proporsi la questione del giudizio da dare intorno ai fatti, poichè ciò che si giudica è l'atto, e quando si abbassi la storia a congerie di fatti, ancorchè sistematicamente ordinati, essa è già stata spogliata d'ogni valore spirituale. Come dev'esser pur chiaro, d'altra parte, che la distinzione di bene e di male è interna all'atto dello spirito, che non potrebbe produrre il bene (se stesso) senza contrapporlo al male. La quale distinzione, così concepita, non è astratta e vaga distinzione soggettiva, poichè il giudizio soggettivo qui è tale in quanto fonda la più solida obbiettività; ed è insomma giudizio divino, eterno discriminatore del bene dal male. E infine dev'esser chiaro che, per vedere il valore dell'atto spirituale, e intendere perciò l'eticità, la libertà di questo atto, non bisogna considerare questo atto dall'esterno, come faremmo, p. es., dell'atto di Giove che si manifesta in questa pioggia, che in questo momento scende a rinfrescare e dissetare la terra riarsa dai soli estivi.

5. L'accusa di panlogismo.

Questa filosofia, si dice ancora, è un arido panlogismo, in cui arte e religione, sentimento e volere e tutte le determinazioni dello spirito si fondono e confondono in un astratto pensiero indistinto, che abbuia il mondo non lasciando più scorgere tutte quelle differenze dal cui alternarsi e intrecciarsi risulta la concreta realtà del mondo stesso, uno ma vario, sempre lo stesso mondo ma in un continuo contrasto interno di interessi e forze diverse. E si potrebbe aggiungere (e l'aggiunta forse gioverebbe a chiarire il valore di quest'accusa) che in questo pensiero leviatanico, nelle fauci di quest'Orco smisurato cadono e sono maciullate non pur tutte queste determinazioni diverse onde s'intesse la storia del mondo dello spirito, ma tutte quelle altre per cui si distingue innanzi al pensiero in una moltitudine di forze e di materie diverse questo cosmo naturale, che non meno del tumulto dei sentimenti e delle azioni, e delle immagini e delle idee, formanti il cosmo interiore, riempie il cervello e il cuore dell'uomo. Giacchè se fosse senz'altro così grave iattura quella derivante da una concezione panlogistica, che farebbe pensiero tutto lo spirito, io non vedo perchè non dovrebbe pure considerarsi come iattura non men grave e preoccupante quella di un pampneumatismo o pampsichismo che si dica, il quale riduca a spirito tutto il mondo. E chi ammette la possibilità di una concezione come quella che fa di tutto spirito, senza temere che perciò venga a crollare il cosmo con tutte le differenze, in cui esso deve rappresentarsi per essere realtà viva e non morta astrazione, non vedo per qual motivo debba adombrare quando attraverso lo spirito si cerchi e additi una più profonda unità.

La verità è che questa è stata la legge di tutte le filosofie, e questa è la legge del pensiero: pensare l'unità attraverso le differenze; e radunare per tal modo la realtà nel centro unico da cui s'irradia e che è l'Io che la pensa. Pensarla bensì attraverso le differenze, poichè l'Io non si pensa se non

oggettivandosi e quindi mediante la molteplicità che è propria dell'oggetto. Per modo che quando i filosofi greci con Senofane cominciano ad unizzare immoderatamente, astraendo l'uno dalle concrete determinazioni della natura nel suo divenire, ecco subito Parmenide aggiungere alla verità la «dossa», per pensare le differenze oltre l'identico Uno. E il problema è stato sempre questo: l'Uno, ma come unità dei molti. Gli stessi pluralisti o unificano i molti come spaziali nello spazio che tutti li contiene, o unificano i molti come spirituali nell'unico spirito (*monas monadum*) che tutti li abbraccia. Errore non è porre l'Uno; ma non vedervi dentro differenze: o vedervele, ma non come poste dallo stesso Uno, che vi si distingue e realizza.

In secondo luogo, convien pure avvertire che, come monistica in cotesto significato (che è il monismo a cui tiene il nostro idealismo), è panlogistica del pari ogni filosofia. E la nostra, lo abbiamo già detto, non pretende di rovesciare il mondo instaurando un pensiero che non c'è mai stato, ma approfondire, svolgere quel pensiero che è l'eterno pensiero. Ogni uomo, sel sappia o no, è panlogista; e io aspetto con tutta pazienza il mio critico che mi dimostri di saper pensare lui qualche cosa che non sia pensiero. O egli crede che Talete potesse bere un bicchiere di quell'ὕδωϱ, che era per lui il principio di tutto? o che Eraclito potesse bruciare al fuoco, che egli dice logo del mondo? E non parliamo nè di Platone, nè di Aristotele, nè della Patristica, nè della Scolastica, che intesero anch'essi la realtà, tutta la realtà, nel suo principio, essere divino, come atto puro che è pensiero (ancorchè atto e pensiero, che è agli antipodi dell'atto del pensiero della nostra filosofia). Ma la natura di Telesio e di Bruno non è Dio, inattingibile fuorchè al pensiero, perchè essa stessa pensiero? E la sostanza di Spinoza non è quella che si realizza attraverso l'*amor Dei intellectualis*, pensiero che si pensa? E la mente di Vico, implicata e contratta, o tutta spiegata, creatrice della natura o provvidenza che regge il mondo delle nazioni, che altro è se non mente, ancorchè non sia tutta spiegata immediatamente, e si spieghi perciò attraverso forme diverse?

E il noumeno di Kant, quando traluce nell'Io trascendentale o nella legge morale, che altro è se non ragione universale, intelligibile, che coincide con la pura ragione? E nello stesso positivismo, quel mondo opaco, che con barbarica mentalità si assume come essere primordiale e definitivo, principio e fine dell'evoluzione, sostanza permanente attraverso il variar dei fenomeni, è forse altro che un pensiero analogo a quello dei presocratici, pensiero pensato, a cui il pensante si sforza, quantunque vanamente, di ridursi? La verità è proprio questa, piaccia o non piaccia (e deve piacere, se si vuol pensare davvero), che il pensiero, per quanto si distingua, e pensi il diverso, l'altro, e allontani da sè e allontani sempre quest'altro, che è il suo oggetto, non pensa (ed è fortuna!) se non se stesso sempre. Anzi gli rende possibile la fede nella libertà, senza la quale morrebbe di asfissia! Narciso al fonte ammira le forme d'una bella persona, se ne innamora, la desidera: ma essa è la stessa immagine di lui. Tra lui e la sua immagine una differenza c'è; ma l'immagine pure è lui stesso proiettato nello specchio del fonte. Pensiamo pure l'arte, e la religione, e la scienza, e il volere, e il sentire, e l'odiare e l'amare, e le stelle e il cielo, e la terra e la vita, e le piante e gli animali, tutto ciò che ci occupa la mente e in mezzo a cui viviamo lieti e dolenti, col lavoro che mai non ha tregua, con la speranza che mai non ci abbandona, con un ideale innanzi, che mai non si spegne: ma questo che pensiamo, perchè possiamo pensarlo, senza che questa luce venga meno, senza che ci muoia in cuore la speranza, senza che ci si sperda nel buio? Perchè tutto è pensabile, è pensiero, è noi stessi, che, di fronte all'oggetto che pensiamo, non siamo altro che attività pensante. Come non essere panlogisti?

Ma con quest'accusa si vuol colpire l'idealismo attuale, nel sospetto che il logo di questo idealismo sia un pensiero arido dal cui seno non è da aspettarsi che sia mai per sorgere nulla che se ne distingua: unità astratta, senza differenze. Ma è, oso dire, una critica astratta, quasi spada che voglia ferire a un miglio di distanza. Astratta, perchè l'idealismo attuale presume di non porre l'unità senza differenze; anzi di porre

quell'unità che si differenzia da se stessa, e che perciò è la sola unità in cui le differenze non provengano da una distinzione esterna e soggettiva. La critica non dovrebbe contentarsi di dire: Voi non distinguete, ma dimostrare perchè la distinzione di cui si parla non regga, e non sia una reale distinzione. Assunto che io oso ritenere piuttosto difficile.

6. L'accusa di ostilità alla scienza.

Questa filosofia, dicono gli scienziati, è contro la scienza, che è il patrimonio più prezioso dell'umanità. Infeconda essa di ogni utile applicazione alle necessità della vita, sbarra il passo alla scienza, il cui valore, quando le argomentazioni di questa filosofia reggessero a martello, è dimostrato dai comodi che procura all'uomo, dagli aiuti che gli porge contro le forze avverse dalla natura, dal progresso che rende possibile in tutte le forme della vita sociale.

Certo, non si potrebbe discutere con gli scienziati della fecondità della filosofia, se gli scienziati fossero quei puri scienziati che essi credono e cultori di quell'astratta scienza che guarda al particolare come tale e non sa d'altro. Ma poichè la scienza come scienza particolare non è e non può essere altro che un'astrazione, e in realtà anche gli scienziati pensano e perciò fanno filosofia, si può invitare anche gli scienziati a considerare prima di tutto che la pretesa infecondità della filosofia è una conseguenza del loro astratto modo di concepire la scienza. La quale vive sì nel particolare, ma come vita dell'uomo che non si ridurrebbe a indagare nessuna parte della natura e nessun oggetto comunque concepito, se la natura non fosse la sua natura, se l'oggetto non fosse il suo oggetto: se cioè egli non vi ritrovasse se stesso: quel se stesso, a cui direttamente guarda questa filosofia. La quale è feconda perciò di quella medesima fecondità che può arrogarsi qualunque più positiva e utile scienza, in quanto rivolta a quell'uomo intorno al quale si aggirano tutte le scienze. Con qual fine? Di accrescere i comodi della vita, rendendolo padrone delle forze della natura? Ma che

sugo vi sarebbe in questa signoria, e che gusto si potrebbe trovare nei così detti comodi, che sono soddisfazione di bisogni, se ogni bisogno non fosse un limite, e la natura, non per anco padroneggiata, non fosse tutta un limite alla libertà dell'uomo, e se la vita dell'uomo non consistesse appunto nell'esplicazione della propria essenziale libertà? E per questo rispetto tutte le scienze non marciano tutte sotto la bandiera di questa filosofia? La quale, appunto per questo suo concetto dell'uomo che è libertà, e libertà da realizzare, non solo non ha nulla da dire contro la scienza e contro le scienze, ma le esalta tutte e le celebra come gagliarde organizzazioni del pensiero che realizza il suo mondo, il mondo della libertà. E non lo potrebbe realizzare arrestandosi innanzi alla natura e all'oggetto in generale quale esso gli si oppone immediatamente, misterioso, inesorabile perchè impenetrabile, e non lo investisse e risolvesse in tutti i modi nella propria attualità.

Alle scienze come atteggiamenti dello spirito la nostra filosofia vuole soltanto dare un avvertimento, che è conforme al loro stesso interesse, ammonendole che quella realtà a cui esse guardano non è tutta la realtà, e perciò è astratta. La concretezza, che è del tutto, è nel pensiero stesso con cui guardano alla loro realtà. Chè solo guardando a questo centro in cui è il principio della vita, da cui ogni realtà germoglia, si può vedere l'astratto come tale, e non chiedere ad esso ciò che esso non può dare: la vita dello spirito, che è libertà, e gioia. Quella gioia, che tutti desideriamo, sempre, anche nei nostri esperimenti, anche nelle nostre osservazioni, anche nelle nostre ispezioni microscopiche, e nelle nostre preparazioni e nei nostri calcoli, e nelle costruzioni dei nostri diagrammi e nella speculazione di tutte le leggi, con cui ci pare di meglio intendere tutta la nostra esperienza; e perfino nei nostri sogni; sempre che pensiamo. Ma che l'esperienza stessa ci dimostra irraggiungibile, se si scambia, ripeto, l'astratto pel concreto, e nel particolare, oltre la sua particolarità, non l'uomo sa scorgere l'universale, nell'oggetto il soggetto: se nel mondo, insomma, egli non ritrova se stesso.

7. L'accusa di panteismo.

Ancora. Questa filosofia, dicono taluni che si arrogano non so quale privativa nell'amministrazione degl'interessi di Dio, è una filosofia panteista. Altro equivoco, derivante da insufficiente concetto del panteismo, o da insufficiente conoscenza di questa filosofia. Il panteismo è una concezione naturalistica, e come tale radicalmente negata dalla nostra filosofia.

Il panteista pensa Dio non come spirito, ma come natura: ciò che il pensiero pensa non come suo prodotto, anzi come suo presupposto. Egli infatti dice che tutto è Dio, immediatamente; e con ciò rende infatti impossibile quella concezione morale, e veramente religiosa della vita, a difesa della quale i pensatori cristiani hanno sempre combattuto il panteismo. Laddove essi non hanno mai contestato, anzi hanno affermato la divinità dello spirito: di quello spirito, per cui, al dire di Paolo di Tarso, l'uomo muore a se stesso per rinascere in Cristo. Lo spirito non è. La sua nascita perciò suppone una morte. Si deve cessar di essere quello che si è per diventare spirito (buono, saggio, ecc.). Ora il panteista non vuole nessuna morte. Tutto quello che è, dev'essere, perchè è quel che dev'essere, Dio stesso. Lo spiritualista invece sostiene che niente di quel che è, dev'essere: si chiami anche spirito, se è, dev'esser negato, deve morire. Così cessa di essere un sepolcro imbiancato e risorge in una palingenesi divina.

L'idealismo attuale perciò, lungi dall'essere una filosofia panteista, è la critica perentoria di ogni panteismo.

8. L'accusa di filosofia teologizzante.

Infine. La tua filosofia — mi fa notare il più benevolo dei critici, col quale mi piace finire — è una filosofia teologizzante, ancora tutta presa dal pensiero di Dio; di un Dio battezzato diversamente, ma che è pur sempre quel Dio, che

riempiva il cervello dei teologi, e ne scacciava ogni altro pensiero. Giacchè il problema teologico non cambia, se si chiami metafisico, o logico, o gnoseologico, problema dell'essere o problema del pensiero. Tu lo chiami problema dell'atto; ma è sempre il vecchio problema dei teologi: il problema unico, o massimo, il problema per eccellenza, a cui tutti gli altri si riconducono. E la filosofia che sia lavoro serio e positivo dello spirito, non conosce il problema, ma i problemi determinati, particolari. —

Ed ecco una critica, che io accetto per quel che ha di vero, di profondamente vero, anzi la posso considerare come l'autocritica di questa filosofia. La quale professa che la soluzione del problema è nuovo problema, e quindi il pensiero nel suo determinarsi si trova innanzi a un problema determinato e particolare. Ma questa filosofia crede di aver dimostrato che il problema determinato e particolare è un problema in quanto si risolve, è il problema in quanto si pone, ed è cioè attuale problema. Un dovere, abbiamo detto, da compiere: molti doveri compiuti, che non sono più doveri. Molti i problemi spenti; unico il problema vivo.

Filosofia, dunque, teologizzante? E perchè no? Soltanto che la teologia dei teologi non ha mai propriamente parlato di Dio, poichè i teologi non hanno mai conosciuto Dio, avendolo sempre presupposto, scambiandolo con la sua ombra. Che se teologizzare dovrà dirsi parlare comunque di Dio, non sarà poi un gran male, considerato che Dio, più che il pensiero dei teologi, è anche e sopra tutto il pensiero costante di ogni uomo che non si trastulli con giuochi dell'intelligenza, ma viva seriamente la sua vita in cui è impegnato l'universo, e che gli fa sentire perciò il peso di una divina responsabilità. Del resto, che contano i nomi, le etichette, le caratteristiche? L'importante è pensare: τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, diceva Eraclito.

FINE

INDICE ANALITICO

PARTE TERZA: LA LOGICA DEL CONCRETO.

Parte quarta: LA FILOSOFIA.

EPILOGO